

Werner Greve, Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.)

NACHDENKEN ÜBER SPIRITUALITÄT

WARTEN – SUCHEN – ENTSCHEIDEN

Nachdenken über Spiritualität

herausgegeben von
Werner Greve und Carsten Jochum-Bortfeld

Hildesheimer Universitätsschriften

herausgegeben von der
Universitätsbibliothek Hildesheim

Band 41

Nachdenken über Spiritualität
Warten – Entscheiden – Suchen

herausgegeben von
Werner Greve und Carsten Jochum-Bortfeld



Universitätsverlag Hildesheim
Hildesheim

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

2019

Nachdenken über Spiritualität

Warten – Entscheiden – Suchen

herausgegeben von
Werner Greve und Carsten Jochum-Bortfeld



Universitätsverlag Hildesheim
Hildesheim

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

2019

Diese Publikation entstand in Zusammenarbeit von Georg Olms Verlag
und Universitätsverlag der Stiftung Universität Hildesheim.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen
Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Diese Werk steht auch als elektronische Publikation
im Internet kostenfrei zur Verfügung:
<http://dx.doi.org/10.18442/059>

Diese Publikation wurde gefördert von der
Universitätsgesellschaft Hildesheim e. V.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Korrektorat: Sebastian Blume, Hildesheim; Jan Jäger

Satz und Layout: Jan Jäger

Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim

Umschlagbild: Isaias Witkowski

Herstellung: Hubert & Co., 37079 Göttingen

Printed in Germany

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2019

www.olms.de

© Universitätsverlag Hildesheim, Hildesheim 2019

<https://www.uni-hildesheim.de/bibliothek/>

[forschen-publizieren/universitaetsverlag/](https://www.uni-hildesheim.de/forschen-publizieren/universitaetsverlag/)

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 2509-9833

ISBN 978-3-487-15846-4

Inhaltsverzeichnis

Untersuchungen zu Spiritualität heute. Transdisziplinäre Dialoge CARSTEN JOCHUM-BORTFELD (INSTITUT FÜR EVANGELISCHE THEOLOGIE) UND WERNER GREVE (INSTITUT FÜR PSYCHOLOGIE)	9
--	---

Spiritualität heute TONI THOLEN (INSTITUT FÜR DEUTSCHE SPRACHE UND LITERATUR)	17
---	----

I Die Entschiedenen. Spiritualität wissenschaftlich besehen

Spiritualität heute. Anmerkungen aus praktisch-theologischer Perspektive CHRISTINA KALLOCH (INSTITUT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE)	35
---	----

Evangelische Spiritualität heute. Eine Spurensuche MARTIN SCHREINER (INSTITUT FÜR EVANGELISCHE THEOLOGIE)	49
--	----

Der Geist Gottes und die Handlungsfähigkeit von Menschen. Biblisch orientierte Überlegungen zu Toni Tholens „Spiritualität heute“ CARSTEN JOCHUM-BORTFELD (INSTITUT FÜR EVANGELISCHE THEOLOGIE)	55
---	----

Im Gesicht des Anderen sich selbst und die Welt erblicken. Begegnungen mit der Großen Goldenen Madonna des Hildesheimer Dommuseums BETTINA UHLIG (INSTITUT FÜR BILDENDE KUNST UND KUNSTWISSENSCHAFT)	73
--	----

Spiritualität zwischen menschlichem Grundbedürfnis und funktionaler Notwendigkeit von Gesellschaften. Gespräch zwischen einer Soziologin und einem evangelischen Pastor JANNA TELTEMANN (INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN) UND BENEDIKT ROGGE	105
--	-----

II Die Entschiedenen. Verortungen der Diskurse zu Spiritualität

- Vollzugssinn. Ästhetische Praktiken als Realisierungen von Spiritualität 129
ANDREAS HETZEL (INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE)
- Spiritualität *en masse* 135
STEFAN KRANKENHAGEN (INSTITUT FÜR MEDIEN, THEATER UND POPULÄRE KULTUR)
- Auf irrationalen Pfaden zur politischen Wahrheit? Rechtspopulismus als spirituelles Phänomen 149
HANNES SCHAMMANN (INSTITUT FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN)
- „Heute“. Zeitgebundenheit und Zeitlosigkeit von (Untersuchungen zur) Spiritualität 161
WERNER GREVE (INSTITUT FÜR PSYCHOLOGIE)

III Die Suchenden. Spiritualität als Erfahrung

- Die Beobachtenden und Wartenden, die Kluft und das Sinnspiel 189
WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER (INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE)
- Gottes Finger in meinem Hirn. Gedanken zu Hunger und Schreiben 199
ANNETTE PEHNT (INSTITUT FÜR LITERARISCHES SCHREIBEN UND LITERATURWISSENSCHAFT)
- Die Ewigkeit in ihr Herz. Gedanken zu Erkenntnis in Wissenschaft und Glauben 209
KRISTIN KERSTEN (INSTITUT FÜR ENGLISCHE SPRACHE UND LITERATUR)
- Möglichkeit transzendenter Erfahrung im (Wissenschafts)Beruf 227
CHRISTINA BERMEITINGER (INSTITUT FÜR PSYCHOLOGIE)
- Von Übernatürlichem, innerem Gleichgewicht und drei Saxophonen. Siebenunddreißig Notizen zur Spiritualität 247
MARIO MÜLLER (INSTITUT FÜR EVANGELISCHE THEOLOGIE, UNIVERSITÄTSVERLAG HILDESHEIM)

IV Antwort

Spiritualität und Lebenskunst im Fokus wissenschaftlicher Betrachtung und praktischen Vollzugs. Ein Kommentar TONI THOLEN (INSTITUT FÜR DEUTSCHE SPRACHE UND LITERATUR)	259
--	-----

Dank zum Schluss	273
------------------	-----

Untersuchungen zu Spiritualität heute. Transdisziplinäre Dialoge

CARSTEN JOCHUM-BORTFELD UND WERNER GREVE

Über Spiritualität zu sprechen statt Spiritualität zu (er)leben impliziert, anscheinend unvermeidlich, vergegenständlichende Distanz. Auch wenn man sich einfühlsam und respektvoll nähert: Vermutlich kann aus argumentativem, also der Nüchternheit verpflichtetem Blickwinkel die Erfahrung der Überschreitung weltlicher Grenzen, oder die Sehnsucht danach, niemals recht spürbar werden. Natürlich kann diese Erfahrung oder Sehnsucht ihrerseits thematisiert werden: Aber dies objektiviert sie ihrerseits – das damit verbundene Empfinden kann so wiederum nicht recht eingefangen oder ausgedrückt werden. Man könnte dies das „Qualia“-Problem des Nachdenkens über Spiritualität nennen. Diese Unvermeidlichkeit kann natürlich auch die vorliegende Edition nicht vermeiden. Etwas von dem, wovon Spiritualität handelt, ist oder geht verloren, wenn man über sie spricht. Über Spiritualität geordnet nachzudenken kann, bei allem Respekt, das je individuelle Bekenntnis ernstlicher Ehrfurcht oder Sehnsucht nicht ausdrücken.

Man könnte das bedauern, zum Beispiel aus der Sorge, dass Unvoreingenommenheit zur sozialen oder individuellen Erosion dessen, was sie da so nüchtern erwägt, am Ende beiträgt; dieser Sorge scheint die Nähe von „wertfrei“ zu „wertlos“ gefährlich groß. Aber man kann die unvermeidliche Distanzierung ebenso begrüßen, in der Sorge eben, dass das Bekenntnis, also die Festlegung auf den eingenommenen Standpunkt, ein das Für und Wider unvoreingenommen abwägendes Argumentieren erschweren wird. Diese Sorge freilich wäre, unvermeidlich, ihrerseits Bekenntnis einer wertenden Position. Wie man es auch ansieht – man sieht es aus einer, und also nicht einer anderen, Perspektive an: Loyalität und Fairness neigen zur Divergenz. Das gilt offenbar für die soeben angestellte Erwägung nicht minder: auch sie konstatiert ein Dilemma, anstelle in ihm Stellung zu beziehen. Ein Trost für die, die die Stellungnahme, das Bekenntnis vermissen, mag die Einsicht sein, dass auch der Metastandpunkt einer ist: Auch wenn ich die Wahl habe zwischen engagierter Positionierung und neutraler Erwägung, habe nicht die Wahl, zu wählen oder nicht – und die Entscheidung, die Wahl selbst zu thematisieren, drückt natürlich ihrerseits eine getroffene Wahl aus: wiederum für die Nüchternheit. Derartiges Für und Wider führt niemals an die Tür eines Auswegs: an einer Entscheidung führt kein Weg vorbei.

In diesem Spannungsfeld liegt die vorliegende Edition, die Beiträge aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen versammelt, die in einen die Grenzen des je eigenen Faches vielfach überschreitenden Dialog über Möglichkeiten und Varianten dessen eintreten, was heute Spiritualität ist oder sein kann. Ihr Zweck ist es nicht, die angesprochenen Spannungen zu bestreiten oder aufzulösen, ihr Zweck ist es eher schon, sie zu zeigen, vielleicht im Lesen einzelner Beiträge oder im kontrastierenden Lesen verschiedener Beiträge erlebbar werden zu lassen.

Den Ausgangspunkt und das unmittelbare Gegenüber in diesen Dialogen bildet stets der Text „Spiritualität heute“ von Toni Tholen.¹ Er war die einzige Vorgabe für alle Beiträge, sonst gab es keine, weder in Bezug auf die inhaltliche Frage noch auf die zu wählende Form, umso weniger in Bezug auf die Haltung, die der jeweilige Beitrag einnimmt. Dementsprechend ist die Spannbreite der Beiträge groß: fachlich, stilistisch und in der Intention.

Ein wichtiger Ausgangspunkt von Tholens Überlegungen zur Spiritualität ist in der Tat die These, dass innerhalb des Diskurses der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften religiöse oder spirituelle Überlieferungen und das Bekenntnis zu ihnen heute keinen rechten Ort mehr zu finden scheinen: ihre Anschlussfähigkeit innerhalb heutiger Wissenschaft ist geschwunden. Das schließt gewiss nicht aus, über Spiritualität wissenschaftlich nachzudenken, auch nicht, über Haltungen zu ihr wissenschaftlich nachzudenken – seine Überlegungen sind vielmehr gerade ein Beispiel für beides. Zugleich nehmen seine Überlegungen den eigenen Ausgangspunkt selbst ebenfalls explizit als Thema auf, beziehen die Diagnose der fehlenden Resonanz von Geistlichkeit in der wissenschaftlichen Gegenwart in die Überlegungen gerade ein – nicht zuletzt mit der Frage, was dieses Fehlen funktional kompensieren könnte. Man muss nicht allen Überlegungen Tholens zustimmen, um die Einladung in ihnen zu erkennen, das Gesprächsangebot aufzugreifen, das Nachdenken über „Spiritualität heute“ fortzusetzen. Dieser Band stellt eine vielfältige und vielstimmige Antwort auf diese Einladung dar.

Tholen beginnt seine Überlegungen mit der Zeitdiagnose von Kracauer, die nicht nur (nicht untypisch für die Zeit zwischen den Weltkriegen) skeptisch auf seine Zeit und das Thema blickt, sondern auch eine Typologie skeptischer Haltungen anbietet. Die „Wartenden“ die Kracauer sieht, sind in Tholens Augen heute „Suchende“, die, ob „Entschiedene“ oder nicht, nach funktionalen Äquivalenten für das suchen, was eine ubiquitäre Spiritualität einst bot. Auch seine Überlegungen dazu, wie und wo Suche heute aus-

1 Er wurde zunächst (im Dezember 2016) als Weihnachtsvorlesung an der Universität Hildesheim vorgetragen, dann (2017) in der Schriftenreihe „Hildesheimer Universitätsreden“ erstmals veröffentlicht; er ist im Anschluss an die Einleitung nochmals abgedruckt.

sichtsreich sein könnte, sind zugleich ein Beispiel dafür, vielleicht mehr als das: eine Einladung. Zugleich ist die Sprache seiner Überlegungen, eben weil sie zuerst gesprochen vorgetragen worden sind, vielleicht auch ein Versuch, das eingangs angedeutete Dilemma aufzufangen: im Ton kann sich manchmal auch das ausdrücken, was die Wörter nicht zu sagen vermögen.

Toni Tholens Vorlesung endet mit der Schilderung des Filmes „Patterson“ von Jim Jarmusch. Zum Schluss des Films spielt ein leeres Notizbuch eine tragende Rolle: Es wechselt den Besitzer. Ein aus Japan nach Patterson, New Jersey, gereister Dichter schenkt es der Hauptfigur des Films – Patterson, ein Busfahrer, ein Dichter, der sich gerade unsicher ist, wie es mit dem Schreiben weitergeht. Das leere Notizbuch – auch das ist eine Einladung, ein Angebot, eine Aufforderung, die Patterson annimmt. Ein erster Satz, eine Frage wird in das noch leere Buch geschrieben. Pattersons Schreiben geht weiter. Tholen betont die Offenheit dieses Endes. Es ist nicht klar, wie es mit dem Schreiben Pattersons nach dieser einen aufgeschriebenen Frage weitergeht: „Oder wärest Du lieber ein Fisch?“

Die leeren Seiten des Notizbuchs sind auch für andere – außerhalb des Vortrags – eine Einladung, sie mit Worten zu füllen. Der vorgetragene Text und die spätere Veröffentlichung in den „Hildesheimer Universitätsreden“ waren eine Einladung, über Spiritualität, über Lebenskunst und Askese, und über Schreiben als Spiritualität weiter nachzudenken und ins Gespräch zu kommen. Die Beiträge dieses Bandes haben diese Einladung auf sehr verschiedene Weise angenommen – und doch auch in gemeinsamer, jedenfalls konvergenter Haltung. Kracauer charakterisiert in seinem Essay das Warten in einer bestimmten Hinsicht: als ein tätiges Geöffnetsein. Für ihn ist das Ziel eines so verstandenen Wartens ein neues Verhältnis zum religiösen Leben oder gar eine erneute Bindung an eine nicht näher beschriebene Glaubensgemeinschaft. Die hier vorliegenden Beiträge legen eine tätig wartende Haltung in anderer Hinsicht an den Tag, zwar gegenüber vorfindlichen Formen von Spiritualität in Geschichte und Gegenwart. Ein solches Geöffnetsein ist frei von normativen Standards, welche Formen von Spiritualität untersucht werden dürfen, welche nicht, wie diese Untersuchungen prozedieren könnten, und wie nicht, was sie erbringen, ausdrücken dürfen, und was nicht. Alle Beiträge bleiben offen; auch da, wo sie sich, unvermeidlich, für Perspektiven und Zugänge entschieden haben, bleiben sie suchend: Es geht um die Frage, was damals und heute beschreibbar, analysierbar und diskutierbar ist. Ein solches Warten ist auch nicht einer bestimmten Sicht auf menschliche Geschichte und die Entwicklung menschlicher Gesellschaften verpflichtet, die entweder von einem Verschwinden oder einem Wiedererstarken von Religion ausgehen. Nur in einer Hinsicht sind die Texte dieses Bandes Stellungnahmen zu klassischen Ausformulierungen der Säkularisierungsparadigmas: Formen von Religion und Spiritualität sind weiterhin Teil menschlichen Lebens und Sozialität.

Man kann dies aus wissenschaftlicher Perspektive natürlich auch einfach nicht beachten. Wissenschaftlich arbeitende Menschen müssen sich nicht zu jedem Phänomen der sie umgebenden Welt äußern, geschweige denn zu vorhandenen Problemen eine Antwort präsentieren. Im Sinne eines tätigen Wartens jedoch zeigen sich die Texte offen für das Thema Spiritualität und für die Herausforderungen, zur Bearbeitung der Thematik auch über die Grenzen des eigenen Faches, der eigenen Disziplin zu gehen – eine in gewisser Hinsicht neugierige und gesprächsbereite Form des Wartens, die in den einzelnen Texten unterschiedlich ausdifferenziert wird.

Die Entschiedenenen. Spiritualität wissenschaftlich besehen

Eine Gruppe von Beiträgen nimmt den von Tholen begonnenen Faden inhaltlich auf: Hier wird Spiritualität inhaltlich diskutiert. Sie sind „Entschiedene“ in Kracauers Typologie, die Tholen aufgegriffen hat. Freilich spielt eine Entschiedenheit der Autorinnen und Autoren für eine bestimmte und klar benannte religiöse Position und Praxis in den Texten in keinem Fall eine Hauptrolle. Die Entschiedenheit zeigt sich vielmehr darin, dass die Frage, ob religiöse und spirituelle Traditionen einen Platz im wissenschaftlichen Diskurs haben können, mit Entschiedenheit positiv beantwortet wird. Der inhaltliche Blick auf das und in das Phänomen muss nicht schwergewichtig antreten: Alltägliche Momente, Äußerungen eines Schlagersternchens (Kalloch) oder Aufforderungen von Friedenspreisträgern (Jochum-Bortfeld) können Anlass werden, Grundsätzliches zu erwägen: Die Frage etwa, ob das Konzept von Selbstsorge nicht zu einer Überforderung des einzelnen Menschen führen kann (Jochum-Bortfeld), oder die These, dass die Reflexion über ästhetische Praxis notwendiger Bestandteil ästhetischen Lernens ist (Kalloch), oder (in der Linie evangelischer Rechtfertigungslehre) die Interpretation der menschlichen Möglichkeit und Fähigkeit zu einer spirituellen Lebensführung als unverdiente und unverbrüchliche Gabe Gottes (Schreiner), bei aller erkennbarer und auch biblisch thematisierter Begrenzung (Jochum-Bortfeld). Gemeinsam ist diesen Beiträgen auch, Tholens Überlegungen als Impuls zu lesen, sich theologisch inmitten des boomenden Feldes von Spiritualität zu positionieren (Kalloch). Die Spannweite möglicher Positionen ist freilich groß, zumal dann, wenn man nicht nur aus wissenschaftlicher Perspektive, sondern zugleich auch aus geistlicher Perspektive argumentiert. Ob es ein allgemeines Bedürfnis nach Spiritualität gibt, und das spannungsreiche Verhältnis von hoch individualisierten Formen von Spiritualität bzw. Selbstsorge und der Suche nach einer kollektiven Ethik in den gegenwärtigen sozialen Konfliktfeldern – solche Fragerichtungen und

Perspektivierungen sind weit über die Klärung von Spiritualität hinaus relevant und folgenreich (Teltemann/Rogge). Hieran schließt die Frage an, wie – gerade „heute“ – jüngere Menschen an ein reflexives Wissen in und um das weite Feld von Spiritualität herangeführt werden können, ein Wissen, das ihnen Orientierung für einen eigenverantwortlichen Umgang mit der Vielfalt und Unübersichtlichkeit gibt. Ein möglicher Weg können Formen des ästhetischen Lernens sein (Kalloch; Uhlig), die die Spannung zwischen Erleben und Erwägen überbrücken helfen könnten, ohne sie zu bestreiten oder zu ignorieren. Und auch dabei kann der Zugang variieren – vom buchstäblichen (Uhlig) zum gedanklich-metaphorischen (Kalloch) Betrachten.

Die Entschiedenen. Verortungen der Diskurse zu Spiritualität

Die Einladung, Spiritualität wissenschaftlich systematisch zu betrachten, kann aber auch aus gewissermaßen größerer Distanz angenommen werden. Schon die Frage nach der sozialen Funktion – oder jedenfalls: Wirkung – von Spiritualität (Teltemann/Rogge) rückt die Inhalte selbst in wichtiger Hinsicht aus dem Brennpunkt. Nochmals distanzierter ist die Frage, in welchen sozialen oder kulturellen, gerade auch wissenschaftsgeschichtlichen Kontext die Diskussion über Spiritualität einzuordnen ist (Greve; Hetzel; Krankenhagen). Das reicht von der Perspektive, Parallelen zu anderen Phänomenen zu ziehen (beispielsweise politischen: Schammann), über die Frage, wie makrosoziale Tendenzen (etwa zur Massengesellschaft: Krankenhagen) das Phänomen ebenso wie seine Wahrnehmung beeinflussen, bis zu der Frage, dass auch der wissenschaftliche Diskurs nicht kontextfrei gesehen werden kann – also kontextimprägniert ist (Greve; Hetzel). Auch diese Beiträge sind, in der Tholen'schen Interpretation, Entschiedene, zwar ohne eine inhaltliche Entscheidung für oder gegen Spiritualität im Allgemeinen oder im Besonderen erkennen zu lassen, aber auch sie im Bekenntnis, dass eine wissenschaftliche Betrachtung (der Betrachtung) von Spiritualität lohnend ist. Ein Bekenntnis, nicht mit ausgrenzendem Eifer gesprochen, sondern im Sinne des oben beschriebenen tätigen Wartens.

Bei aller Distanziertheit zum Phänomen finden auch hier Kommentierungen von Inhalten aus dem Bereich der Spiritualität statt, und zwar genau da, wo die Irrationalität von Spiritualität im gegenwärtigen politischen Kontext zum Thema gemacht wird (Schammann) oder Spiritualität in Verbindung mit der aristotelischen eudaimonia als „von den guten Geistern besessen“ (Hetzel) gesehen wird. Letzteres schließt die Frage nach dem guten Leben ein und verweist zurück auf die ethischen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens (Teltemann/Rogge).

Die Suchenden. Spiritualität als Erfahrung

Aber natürlich kann die Einladung Tholens auch auf einer anderen Ebene vielleicht angenommen, jedenfalls aufgegriffen werden (Tholen weist in seiner Antwort, die diesen Band beschließt, explizit darauf hin, dass seine Überlegungen nicht nur als Diagnose, sondern auch als durchaus inhaltliche, nicht nur als diskursive Einladung gemeint waren). Tholens Text spricht nicht nur (unter anderem) über Ästhetisches, er führt auch eine ästhetische (sprachliche) Form vor, als Vortrag, als Text. Gerade weil er nach einer zeitgemäßen („heutigen“) Form von Spiritualität sucht, die der Selbstsorge ebenso dient wie geistliche Formen, ist er zugleich ein Beispiel für das, was er thematisiert. Eine dritte Gruppe Beiträge schließt an diese Seite von Tholens Aufschlag an; sie versammeln Reaktionen auf sie, die, wiewohl reflexiv und reflektierend, nicht im engeren Sinne wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Tholens Thesen oder Themen, sondern Antworten – oder: Spiegelungen – auf anderen Ebenen sind. Die in ihnen gewählte Option, auf Tholen zu antworten, besteht vielmehr darin, seiner Form andere Formen gegenüber zu stellen. Denn Formen des Ausdrucks von Spiritualität – Gedichte sind ein besonderes Beispiel dafür (Schneider) – können einerseits in Zeiten (antike, mittelalterliche, frühneuzeitliche) eingeordnet reflektiert werden (so gelesen gehört Schneiders Ansatz noch zu den Entschiedenen), aber sie lassen zugleich, wiedergegeben, Spiritualität erlebbar werden (so gelesen ist sein Beitrag auch eine Suche). Aber auch andere Formen des sehr persönlichen Erlebens und der Suche (Kersten), des Schreiben-wollens, vielleicht auch Schreiben-müssens, des Hungers (Pehnt), machen Seiten, auch Formen von heutiger Spiritualität sichtbar, die Tholens Text vielleicht mehr zeigt als ausspricht. Selbst da, wo Reaktionen des Suchens im wissenschaftlichen Jargon bleiben (Bermeitinger), wird das Erleben Gegenstand (hier aus psychischer, nicht geistlicher Sicht). Das Echo der Frage danach in der heutigen Generation Studierender ist dabei durchaus ein eigenes Thema (Müller) – und auch dies kann in anderer als nüchtern empirisch konstatierender Form reflektiert werden.

So verschieden diese Suchbewegungen – oder ihre Auf- und Nachzeichnung – sind, es verbindet sie das Ringen mit der Frage, wie man geistliche Suche mit der weltlichen, wissenschaftlichen Suche verbinden oder doch versöhnen kann, die die Universität heute so tiefgreifend geprägt hat. Die Sehnsucht nach dem, was Spiritualität vielleicht meint, oder gemeint hat, oder meinen könnte, ist in diesen Texten fühlbar, ausgedrückt oder thematisiert (Bermeitinger; Kersten; Müller; Pehnt; Schneider). Gewiss kann man die Geistvergessenheit gegenwärtiger Wissenschaft auch bedauern (Jochum-Bortfeld), aber vielleicht gibt es darauf nicht nur die Antwort, sie dort, wo sie disziplinär weiter betrieben wird (Jochum-Bortfeld, Kalloch,

Schreiner), auch sichtbar zu machen, sondern sie eben dort und darin, wo und worin sie grenzüberflügelnd sein will, zu zeigen (Kersten, Pehnt), oder daran zu erinnern (Schneider), sie in verschiedenen Gruppen (spezifischen: Müller – oder uns allen: Krankenhagen) oder in verschiedenen Zeiten (Greve) oder Diskursen (Hetzel, Teltemann/Rogge) zu spiegeln. Und obwohl diese Suche, natürlich, nicht zu einem Ende findet (auch das ist ja ein Befund: Das Unstillbare ist ein Teil des Inhaltes; Bermeitinger; Kersten; Pehnt), kann sie doch Position(en) beziehen. Etwa diese, dass es beweisbare Gewissheiten hüben wie drüben schwerlich geben kann, dass wir ohne Prämissen nicht voranschreiten können (und also für die jeweils laufende Suche hinter sie nicht zurückgehen können). Auch „Empirie“ bedeutet ja „Erfahrung“ - und auf welcher Basis sollte man einzelne Erfahrungen anderen gegenüber degradieren?

Zur Suche entschieden. Antworten.

Dies ist ein *Hildesheimer* Dialog – es waren bewusst nur Kolleginnen und Kollegen der Universität Hildesheim eingeladen – und es ist ein *Hildesheimer Dialog*. Alle Beiträge des Bandes müssen auch als eine Antwort auf den Aufschlag (die Einladung) von Tholen gelesen werden. Tholens abschließende Antwort auf diese Antworten lassen den vorliegenden Band dann tatsächlich dialogisch werden. Und es gibt weitere Gespräche: Der Beitrag von Uhlig ist aus einer späteren Weihnachtsvorlesung (2018) erwachsen, die zunächst nicht als unmittelbare Antwort gemeint war, aber doch als solche geschrieben wurde und gelesen werden kann. Der Beitrag von Teltemann und Rogge ist selbst ein Dialog, der mit Tholens Einladung in Dialog tritt. Einzelne Beiträge sind, erkennbar, Dialoge mit sich selbst (Kersten). Und liest man die verschiedenen Beiträge in verschiedenen und wechselnden Reihenfolgen, liest man sie mehrfach, dann wird wundervoll deutlich, dass sie, unüberhörbar, auch miteinander zu sprechen vermögen.

Spiritualität heute

Weihnachtsvorlesung vom 7. Dezember 2016 in der Aula
des Hohen Hauses auf dem Kulturcampus Domäne Marienburg
der Stiftung Universität Hildesheim

TONI THOLEN

Es gibt gegenwärtig eine große Anzahl von Menschen, die, ohne voneinander zu wissen, doch alle durch ein gemeinsames Los verbunden sind. Jeglichem bestimmten Glaubensbekenntnis entronnen, haben sie sich ihren Teil an den heute allgemein zugänglichen Bildungsschätzen erworben und durchleben im Übrigen wachen Sinnes ihre Zeit. Ihre Tage verbringen sie zumeist in der Einsamkeit großer Städte, diese Gelehrten, Kaufleute, Ärzte, Rechtsanwälte, Studenten und Intellektuellen aller Art; und da sie in Büros sitzen, Klienten empfangen, Verhandlungen führen, die Hörsäle besuchen, vergessen sie wohl häufig über dem Lärm des Getriebes ihr eigentliches inneres Sein und wähnen sich frei von der Last, die sie heimlich beschwert. Wenn sie sich aber dann von der Oberfläche in den Mittelpunkt ihres Wesens zurückziehen, befällt sie eine tiefe Traurigkeit, die dem Wissen um ihr Eingebanntsein in eine bestimmte geistige Situation entwächst und am Ende sämtliche Wesenschichten überwuchert. Es ist das metaphysische Leiden an dem Mangel eines hohen Sinnes in der Welt, an ihrem Dasein im leeren Raum, das diese Menschen zu Schicksalsgefährten macht.

Vielleicht fühlen sich einige von Ihnen in diesen diagnostischen Worten angesprochen. Vielleicht aber auch nicht. Womöglich hat die in dem Zitat beschriebene geistige Situation der Zeit mit unserer Gegenwart auch gar nichts mehr zu tun. Denn was kann einem ein Text noch sagen, der schon vor fast einem Jahrhundert veröffentlicht wurde, um genau zu sein: am 12. März 1922, in der *Frankfurter Zeitung*. Sie hörten gerade die Eingangspassage von Siegfried Kracauers Essay *Die Wartenden*, den man in seinem Essay-Buch *Das Ornament der Masse* finden und nachlesen kann.¹ Zwischen dem Datum der Erstveröffentlichung und uns liegt ein weiterer Weltkrieg mit schwersten Zerstörungen und Desillusionierungen, was den von Kracauer zumindest noch angesprochenen ‚hohen Sinn‘ angeht. Dazwischen liegen weitere Ereignisse und Prozesse der Glaubens-, Sinn- und Geistertrümmerung. In den 1980er Jahren etwa machte der Titel eines

1 Siegfried Kracauer: *Die Wartenden*, in: ders.: *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 106–119, hier S. 106.

Bandes in der Welt der Wissenschaft Furore: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*. Herausgeber war niemand anderes als der später prominente Literatur-, Kultur- und Medienwissenschaftler Friedrich Kittler.² Damit war der Begriff Geist fortan ein Unwort. Ein Wort wie Seele nahm schon länger niemand mehr in den Mund, zum Teil aus nachvollziehbaren Gründen. Alles, was in irgendeiner Weise an Innerlichkeit als eine Weise des Bei-sich-selbst-Seins erinnerte, wurde ausgetrieben, von einigen – etwas schonungs- und ahnungsvoller – lediglich dekonstruiert. Vieles, was man bis dahin vielleicht noch versteckt oder offen an religiöser, an spiritueller Überlieferung im Diskurs der Geistes, Sozial- und Kulturwissenschaften bedacht und besprochen hatte – etwa die Frage, ob eine gewisse Art zu denken und zu schreiben vielleicht doch stärker, als es zunächst den Anschein erweckt, ihre Wurzeln irgendwie zum Beispiel im Protestantismus, im Katholizismus oder in anderen religiösen Traditionen habe –, vieles verschwand und fand bestenfalls noch Beachtung, eher Duldung an den Rändern der Disziplinen, und selbstverständlich in den theologischen Fächern, wo es offenbar einzig hingehörte. Viele Akademiker*innen empfanden und ich möchte sagen: empfinden dies auch jetzt noch als richtig. Sie gehören zu den *Entschieden*en, die jede Art des akademisch-wissenschaftlichen Fragens nach dem Sinn, nach dem Transzendenten, nach dem, was sich nicht augenscheinlich feststellen oder gar beweisen lässt, sondern sich irgendwie nur als geistiges Bedürfnis diesseits und jenseits des Fassbaren und Diskursivierbaren artikuliert, anderen überlassen. Aber wem eigentlich? Und man möchte weiter fragen: Hören sie diesen anderen zu oder beobachten sie nur, sagen wir, den Spiritualitäts-Diskurs als einen Diskurs unter vielen anderen? Wenn sie überhaupt daran interessiert sind, wie es in unserer Gegenwart mit dem geistigen oder auch spirituellen Bedürfnis steht, greifen sie womöglich zu den klugen, Überblick verschaffenden Studien der Soziologen, zum Beispiel zu den Forschungen von Hubert Knoblauch, in denen man interessanterweise erfahren kann, dass die Austreibung des Geistes und Spirituellen aus den Wissenschaften nur die eine Seite der Medaille ist: eben die Seite, die das gesellschaftliche Subsystem Wissenschaft abbildet. Knoblauch stellt nämlich fest, dass eine wachsende Zahl von Menschen auch in unseren Breitengraden auf der Suche nach spiritueller Orientierung ist, dass sie sie nur nicht mehr in den Institutionen sucht, die sich dafür eigentlich zuständig fühlen, allen voran die Kirchen. Sie suchen auf ganz eigenen Wegen, sie begehren danach, ganz eigene, subjektive Erfahrungen des Transzendenten, des Gemeinschaftlichen, des Sinns, des Wahrhaftigen und Authentischen zu machen; und dies

2 Friedrich A. Kittler (Hrsg.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*. Programme des Poststrukturalismus. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980.

auch nicht mehr in Bezug auf ein religiös verbürgtes Reich Gottes, sondern in der Immanenz ihres alltäglichen Daseins, mit anderen Worten: im Hier und Jetzt. Knoblauch wagt am Ende eines Handbuchartikels zur Soziologie der Spiritualität einen Ausblick in die Zukunft:

Es scheint [...] sehr wahrscheinlich, dass die Spiritualität eine große Zukunft hat – in und außerhalb des religiösen Feldes.³

Zehn Jahre später, nämlich genau jetzt, in der aktuellen Ausgabe der Zeitschrift *Forschung und Lehre*, bestätigt der Berliner Theologe Rolf Schieder diesen Trend unter dem Stichwort „believing without belonging“⁴.

Viele der von Knoblauch und Schieder gemeinten spirituell suchenden Menschen sind längst *Entschiedene*, entschieden allerdings in anderer Weise als diejenigen Wissenschaftler*innen, die Fragen der Spiritualität grundsätzlich abweisen. Sie sind entschiedene Mitglieder von Freikirchen, charismatischen oder pfingstlichen Bewegungen, oder sie praktizieren mithilfe von Meistern der östlichen spirituellen Techniken Zen, Yoga, Tai Chi, oder sie nehmen einfach regelmäßige Wellness-Angebote mit ganzheitlicher Durchdringungskraft wahr. Vergessen wir allerdings nicht die Kirchen selbst: Auch in ihnen gibt es nach wie vor viele Entschiedene. Gläubige, die ihren Glauben leben und aus diesem Glauben heraus christliche Werte verwirklichen: Nächstenliebe, Solidarität; und dies in der Gemeinschaft von Mitgläubigen. Allerdings kann man an der Tatsache der fortschreitenden Erosion der katholischen und evangelischen Kirche nicht vorbeisehen.

Ich werde in den folgenden Ausführungen *nicht* an die Gruppen der so oder so Entschieden anknüpfen und möchte schon gar nicht deren Praktiken im Einzelnen beurteilen, sondern mit Blick auf den zu Beginn zitierten Essay von Kracauer auf eine kleinere oder womöglich auch größere Anzahl von Menschen hinweisen, die Kracauer nicht den Entschieden zurechnet: Sie gehören weder den ‚prinzipiellen Skeptikern‘ an, welche, wie Kracauer ausführt, jeder Art von Spiritualität entsagen (gemeint sind Intellektuelle vom Typus Max Weber), noch gehören sie zu den „Kurzschluß-Menschen“⁵, die die Sinnentleerung nicht aushalten und deshalb „in den einen oder anderen religiösen Bereich hinein[taumeln], froh, des er-

3 Hubert Knoblauch: Soziologie der Spiritualität, in: Karl Baier (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, S. 91–111, zitiert nach <http://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/689> (ebd., S. 20; letzter Zugriff: 12.12.2016).

4 Vgl. Rolf Schieder: Zwischen Säkularisierung und Resakralisierung. 2030: Die Welt von morgen aus der Sicht eines Religionsforschers, in: *Forschung und Lehre* 12 (2016), S. 1062–1064.

5 Kracauer, *Die Wartenden* (Anm. 1), S. 114.

müdenden Schweifens enthoben zu sein und in dem Wahn befangen, mit solcher Heimkehr sei ihre Wanderschaft annähernd ebenso glücklich beendet wie ein Roman, der mit dem Verlöbnis schließt“⁶.

Kracauer benennt eine dritte Gruppe, die Wartenden. Die Wartenden kennzeichnet zweierlei: Mit denjenigen, die dem Typus des „intellektuellen Desperado“ à la Max Weber⁷ entsprechen, teilen sie die Kraft, ausharren zu können. Eher werden sie ihr Seelenheil verlieren wollen, als der Ekstase des Augenblicks nachzugeben. Nach der positiven Seite hin bedeutet das Warten ein „Geöffnetsein“⁸, das nicht einfach einen Zustand des entspannten Abwartens meint, sondern „Aktivität und tätiges Sichbereiten“⁹. Aber auf was hin?, fragt man sich unwillkürlich. In Kracaues Essay bleibt dies ein wenig undeutlich. Es ist von ‚Wendung‘ und ‚Wandlung‘ die Rede, auf die sich der Wartende vorbereiten könne, aber auch davon, dass der theoretische Mensch sich wieder auf die Wirklichkeit einlassen, von der theoretisch abgehobenen intellektuellen Überspanntheit sich den „leibhaftigen Dingen und Menschen“¹⁰ zuwenden solle. Kracauer plädiert offenbar für eine gelebte Praxis, die Kontemplation einschließt. Diese sei aber nicht erzwingbar.

In unserer Gegenwart gibt es, so meine Annahme, Entsprechungen zu diesen vor knapp 100 Jahren gegebenen Hinweisen. Ich würde allerdings bei dem Versuch, die Kracaueschen Gedanken zu den Wartenden ein wenig in die Jetztzeit hinein weiter zu spinnen, eher von den *Suchenden* sprechen wollen. Im Suchen formt sich meines Erachtens die Aktivität, von der Kracauer spricht, und in der Gegenwart wird das ‚tätige Sichbereiten‘ unter anderem in dem wiederentdeckt und praktiziert, was bereits die Antike Lebenskunst genannt hat.

Bevor ich auf diese Kunst, sein Leben, auch spirituell, zu führen, näher eingehe, erlauben Sie mir, kurz noch auf einen anderen Text hinzuweisen, der zeigt, dass das religiöse bzw. spirituelle Bedürfnis nicht gänzlich aus der Welt der Wissenschaft verschwunden ist, sondern seit geraumer Zeit wiederentdeckt wird und damit eine gewisse Einstellung innerhalb der Wissenschaften selbst konterkariert: Ich meine die oben bereits erwähnte Austreibungshaltung. Der berühmte französische Soziologe und Philosoph Bruno Latour hat 2002 ein Buch mit dem Titel *Jubilieren. Über religiöse Rede* veröffentlicht, das im Suhrkamp-Verlag 2011 und als Taschenbuch erst in diesem Jahr auf Deutsch erschienen ist. Darin präsentiert sich Latour in sehr subjektiver Weise als Suchender, der eine Erfahrung macht, wie sie

6 Kracauer, Die Wartenden (Anm. 1), S. 115.

7 Kracauer, Die Wartenden (Anm. 1), S. 117.

8 Kracauer, Die Wartenden (Anm. 1), S. 117.

9 Kracauer, Die Wartenden (Anm. 1), S. 117 f.

10 Kracauer, Die Wartenden (Anm. 1), S. 118.

vielleicht auch andere heutzutage machen. Er geht anscheinend, zumindest ab und an, in die Kirche, weil er als Katholik mit der religiösen Tradition, den heiligen Schriften, noch etwas anfangen zu können meint:

Aber dann beginnt die Predigt – und niedergeschmettert möchte der Zuhörer am liebsten die Beine in die Hand nehmen, denn er fürchtet zu entdecken, daß er mit dieser Erbschaft ein sehr schlechtes Geschäft gemacht hat. Er sagt sich, er hätte sie [die Heiligen Schriften] ausschlagen sollen wie so viele, deren Weisheit, Scharfsinn, Redlichkeit – und jedenfalls Geschäftssinn – er nun zu bewundern beginnt. Wie recht hatten sie doch damit, die Religion sich selbst zu überlassen! Wenn so viele Auslegungen, so viel Frömmerei in Kauf zu nehmen sind, so viele alte Hüte aufgehoben werden müssen, wäre es doch wohl besser, die wertvolle Hinterlassenschaft meistbietend zu versteigern. Und doch, eine Sekunde später bin ich wieder von ihr eingenommen. Das Gold glänzt von neuem unter dem Plunder.¹¹

Latour ringt in seinem sehr persönlichen Buch, in dem er auch, wie Sie gehört haben, in der Ich-Perspektive spricht, mit der Erbschaft der Heiligen Schriften und ihrer institutionellen Vermittlung. Die gesamte zum Ausdruck kommende Haltung ist die eines Dazwischenseins, einer grundlegenden Gespaltenheit, das religiöse Sprechen, Denken und Handeln einerseits restlos aufzugeben, es andererseits neu zu beleben, übrigens mit ähnlichen Motiven wie bei Kracauer: Die Motive ‚Wandlung‘ und ‚Verwandlung‘ tauchen immer wieder auf, allerdings nicht mit der Intention, Transzendenz in eine sinnentleerte Welt hineinzutragen. Das, was Latour als religiöse Rede neu zur Geltung bringen will, ist rein immanent. Er rekurriert vor allen Dingen nicht auf einen Schöpfungsglauben:

Es gibt weder Kontrolle noch allmächtige Schöpfer – von ‚göttlicher‘ Seite so wenig wie von menschlicher –, aber es gibt Sorgfalt, Bedenken, Vorsorge, Aufmerksamkeit, Sammlung, Zögern und Reprise. Wohlgemerkt: Wir bewahren nur, was aus unseren Händen kommt, ohne daß wir uns indes für seinen Ursprung halten.¹²

In der Tat, das, was Latour hier aufzählt: Sorge, Aufmerksamkeit, Zögern, Reprise, Kontemplation etc. kommt aus „unseren Händen“, und es ist sehr alt. Gesammelt ist es bereits in den Schriften der griechischen und römischen Antike, und die spirituelle Kultur, um die es dort geht, lebt seit Jahren wieder auf – und man muss hinzufügen: in Überlappung mit den nicht-europäischen spirituellen Kulturen anderer Kontinente. Dabei handelt es sich

11 Bruno Latour: Jubilieren. Über religiöse Rede. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 27.

12 Latour, Jubilieren (Anm. 11), S. 204.

freilich nicht nur um eine rein akademisch-philosophische Reprise, sondern um ein breiteres Phänomen, das seit Michel Foucaults und Pierre Hadots Wiederentdeckung der diesbezüglichen antiken Schriften unter Begriffen wie Lebenskunst, Ästhetik der Existenz oder auch unter den Begriffen der Selbstsorge und der Sorge für andere firmiert. Die Aktualität von Lebenskunstfragen ist auch gegenwärtig ungebrochen, und zwar auf unterschiedlichen Ebenen: sowohl auf der der philosophischen, ethischen und ästhetischen Reflexion als auch im Bereich der Ratgeberliteratur. Der Grund dafür ist, dass die Tradition der Lebenskunst einen Weg bietet, individuell und immanent Spiritualität zu verwirklichen. Und das heißt jenseits einer festen glaubensgemeinschaftlichen Verortung, oder auch an ihren Rändern.

Ich möchte Ihnen nun einige Einblicke in Denk- und Praxisformen der Lebenskunst geben und dabei zeigen, wie stark sie auch im Bereich der modernen Literatur und bis in die Gegenwartskultur hinein ihre Spuren hinterlässt; Spuren, die vor allen Dingen dann auftauchen, wenn man Literatur bzw. literarisches Schreiben in den Zusammenhang ästhetischer Lebenspraxis stellt; diese Spuren finden sich übrigens auch in intermedialen Formen, wie ich am Ende der Vorlesung zeigen werde.

Das Stichwort *Lebenskunst* bezeichnet gewissermaßen einen tradierten Wissensvorrat, in dem (Denk-)Erfahrungen und Praktiken gesammelt sind, deren Aktualisierung Impulse dafür geben können, als Individuum ein von Sinnerlebnissen begleitetes Leben, auch gemeinsam mit anderen, zu führen.¹³ Lebenskunst ist seit ihren Anfängen in der griechischen und römischen Antike spirituell, insofern sie Weg und Übung ist. Sie ist Weg, weil sie einen Zugang zur Wahrheit des Selbst sucht, und sie ist Übung, insofern der Zugang zur Wahrheit des Selbst nur über bestimmte Praktiken verläuft, sich um sich selbst zu sorgen. *Cura sui*, Sorge um sich selbst, ist der Kern einer spirituellen Lebenskunst, die sich in der abendländischen Tradition über längere Zeiträume hinweg gleichsam an den Rändern der gesellschaftlichen, vor allem aber der kirchlichen Institutionen und ihrer offiziellen Pastormächte verortet hat.¹⁴ Die Tradition der Lebenskunst kann Menschen, die sich nicht einer bestimmten institutionalisierten Form der Sinn- und Orientierungssuche verschrieben haben, in alternativer Weise Impulse für die eigene Lebensführung vermitteln. Und dabei verweist sie partiell auf geistige Denkfiguren und asketische Praktiken zurück, die auch im Christentum bekannt sind. Die Lebenskunst in der hier vorzustellenden Lesart einer Ästhetik der Existenz – wie Foucault sie mit einem seiner Suchbegriffe nennt – ist keine Technik zweckgerichteter Selbstinszenierung, sondern

13 Vgl. dazu im Zusammenhang Wilhelm Schmid: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

14 Vgl. dazu auch meine Überlegungen in dem Essay Ästhetik der Existenz als Spiritualität, in: Geist und Leben 76 (2003), Heft 1, S. 40–53.

eine Kunst und damit eine Praxis der Vertiefung. Sie geht mit dem Ziel einher, das individualisierte, von kollektiven – auch kirchlichen – Orientierungen weitgehend losgebundene Leben als ein zumindest partiell sinnvolles wahrnehmen zu können.

Dazu bedarf es einer existenziellen *Rückwendung* auf das Selbst, die sich in zweifacher Weise realisiert: zum einen durch die Kultivierung einer vorurteilslosen Aufmerksamkeit für sich selbst und zum anderen in der Zuwendung durch andere, vor allem im Gespräch. Die Chance zur Vertiefung der eigenen Existenz ist aber nur dann gegeben, wenn beide am Gespräch Beteiligten sich fortwährend sich selbst zuwenden, mit anderen Worten: Selbstsorge praktizieren. Ihr Weg ist ein gemeinsamer, insofern beide einen Zugang zur Wahrheit des Selbst suchen. Lebenskunst ist eine stete Übung darin, sich selbst als begrenzt und angewiesen auf den anderen/die andere zu erfahren. Das Subjekt der Lebenskunst erfährt sich in seiner Vereinzelung – und in seiner Verletzlichkeit –, dabei bleibt es aber nicht allein.

Betrachten wir nun näher, was der französische Philosoph und Wissenschaftshistoriker Michel Foucault mit dem Suchbegriff einer Ästhetik der Existenz und mit dem Ziel, eine andere Geschichte der Subjektivität sichtbar zu machen, am antiken Denken zu Tage fördert. Zunächst entdeckt er – zusammen mit Hadot –, dass Philosophie schon bei den Griechen nicht nur eine theoretische Angelegenheit ist, sondern eine Lebensform. Bei seinen Lektüren der unterschiedlichsten Texte, von Traktaten über Dialoge bis hin zu Briefen und Notizen, legt er ein großes Bündel von Praktiken frei, die allesamt dazu dienen, das eigene Leben, aber auch das Leben in der Gemeinschaft sinnvoll und auch – nach antiken Vorstellungen – schön zu gestalten. Gegenstand der Gestaltung ist das Individuum als Ganzes, das heißt in der Einheit von Körper, Seele und Geist. Und das zentrale Ziel der Gestaltung der Existenz ist die Freiheit: von Herrschaft, von einengenden und krank machenden Abhängigkeiten, Begierden und Projektionen. Eine solche Lebensform ist aber nicht einfach da, wenn man sich für sie entscheidet; sie ist auch keineswegs nur ein intellektuelles Unternehmen von Philosophen, sondern sie muss in kontinuierlicher Übung hergestellt werden. Es handelt sich, wie Foucault herausstellt, um Praktiken der *Askese*. Askese ist allerdings nicht misszuverstehen als eine andauernde Enthaltensamkeit von allem, als Sinnlichkeits- oder gar als Weltentzug, sondern als eine dauerhafte Form der Prüfung dessen, was wirklich nötig ist, um ein selbstbestimmtes und sinnlich erfüllendes Leben führen zu können. Hinter der antiken Askese steht nicht der Gedanke der Körperfeindlichkeit, sondern die Idee eines maßvollen Umgangs mit dem eigenen Begehren, das einen unabhängiger von den eigenen Obsessionen werden lässt.

Bei der Askese handelt es sich um ein Bündel ganz unterschiedlich gelagerter Praktiken, die im Dienst der *cura sui*, der Sorge um sich selbst, stehen. Diese ist ganzheitlich ausgerichtet und betrifft das körperliche, see-

lische und geistige Dasein gleichermaßen. Man könnte sagen, dass gerade darin das spirituelle Moment der Lebenskunst liegt. Foucault hat darauf in einer einschlägigen Vorlesung, die unter dem Titel *Hermeneutik des Subjekts* posthum erschienen ist, hingewiesen. Er führt dort explizit den Begriff der *spiritualité* (Geistigkeit) ein. Spiritualität ist jene „Suche, Praxis und Erfahrung [...], durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen. Wir nennen also ‚Geistigkeit‘ das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderungen usw. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.“¹⁵ Diese gedrängten Formulierungen enthalten in nuce die in der Antike verbreitete Vorstellung einer spirituellen Lebenskunst, die sich von den neuzeitlich-modernen Konzepten des Geistes als Erkenntniswissen, vor allem vom Cartesianismus, distanziert.

Die von Foucault so genannte Ästhetik der Existenz als spirituelle Lebenskunst¹⁶ sucht den Zugang des Subjekts zur Wahrheit ganz bewusst auf einer anderen Ebene. Wenn sehr direkt von der Rettung des Subjekts oder vom Seelenheil gesprochen wird, so ist damit allerdings nicht eine Vermittlung transzendenter Heils- und Gottesvorstellungen in neuem Gewande verbunden, sondern die mit der Ästhetik der Existenz gemeinten täglichen Praktiken stehen für die Suche und Realisierung eines *immanenten* Lebenssinns, der durch die Stabilisierung länger anhaltender affektiver Zustände wie Freude, Glück, Wohlergehen und Gemeinschaftlichkeit hergestellt werden soll. Auf nichts anderes zielt die *cura sui*, die Sorge um sich selbst.

Voraussetzung für eine solche Selbstsorge ist allerdings, dass der Einzelne sich in seiner Bedürftigkeit, in seiner Schwäche, ja in seinem momentanen Leidenszustand entdeckt und erfährt. Er kann dies aber nicht, wenn er seine Lebensweise nicht verändert. Die antike Lebenskunst empfiehlt aus diesem Grund einen zumindest partiellen Rückzug aus dem Alltagsleben, aus den beruflichen und sozialen Beziehungen. Foucault spricht diesbezüglich von der Praxis der *retraite*:

Der Rückzug [...] bedeutet eine bestimmte Art und Weise, sich an Ort und Stelle von der Welt, in der man ist, zu lösen und sich aus ihr zurückzuziehen: Es bedeutet, die Beziehung zu dieser äußeren Welt abubrechen, keine Empfindungen mehr zu haben, nicht mehr bewegt zu werden durch das, was

15 Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 32.

16 Von einer spirituellen Lebenskunst zu sprechen, legt vor allem auch das Buch von Pierre Hadot: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit* [1981]. Frankfurt am Main: Fischer 2002, nahe.

einen umgibt, um einen herum geschieht, so zu tun, als ob man nicht mehr sähe, nichts mehr von dem, was vorhanden ist und sich dem Blick darbietet. Es ist, wenn Sie so wollen, eine Technik der sichtbaren Abwesenheit.¹⁷

Man zieht sich, auch wenn die Rede vom Abbruch der Beziehungen zunächst danach klingt, nicht wie ein Einsiedler ganz aus der Welt in die absolute Unsichtbarkeit zurück, entwickelt jedoch die Fähigkeit, in der Welt sichtbar und zugleich – zeitweise – abwesend zu sein. Entscheidend ist an diesem Verhalten, Zeit und Raum für eine existenzielle Vertiefung seiner selbst zu gewinnen, welche einem im beruflichen und privaten Alltag kaum zugestanden wird. Man könnte dieses Verhalten auch als ein zeitweiliges *dégagement* bezeichnen.

Die *cura sui* als ein Bündel von Praktiken einer solchen Vertiefung beginnt mit einer *conversio ad se*. Darin steckt zweierlei: Zum einen der Rückgang auf sich selbst, aber nicht als auf etwas Bekanntes bzw. Gewisses, auf das man einfach unhinterfragt zurückkommen, sich darauf besinnen könnte wie zum Beispiel auf eine zu revitalisierende Eigenschaft (Stärke, Stolz, Unnachgiebigkeit etc.). Ganz im Gegenteil geht es darum, in der Bewegung dieser *conversio* einen Abstand, eine Distanz zu sich selbst herzustellen: sich selbst gegenwärtig zu werden „im Abstand zu sich selbst“¹⁸. Intendiert wird dabei nicht eine Selbsterkenntnis im klassischen Sinne einer Selbstdechiffrierung oder -entzifferung, sondern eine Befreiung zu sich selbst, die unter anderem auch auf die Herstellung von Widerstandskraft, Autonomie und zugleich von Teilnahme- und Resonanzfähigkeit zielt.

Auf dem Weg des Selbst zur Wahrheit ist aber noch eine zweite Bewegung zu vollziehen: Indem man seinen Blick auf sich selbst richtet, indem man die Aufmerksamkeit, ja die Wachsamkeit, die *prosoche*¹⁹, auf sich selbst zu lenken beginnt, wendet man sie zugleich weg von den anderen. In Plutarchs Abhandlung *Von der Herumhorcherei* findet sich dafür das schöne Bild, dass die Fenster des eigenen Hauses nicht auf die Fenster des Nachbarn ausgerichtet sein sollen.²⁰ Es gilt also die Maxime: Nicht schauen, was bei den anderen vorgeht, sondern das anschauen, was bei einem selbst geschieht. Die Selbstsorge ist im Kern immer auch eine Praxis der Selbstzuwendung, in der

17 Foucault, Hermeneutik des Subjekts (Anm. 15), S. 71 f.

18 Foucault, Hermeneutik des Subjekts (Anm. 15), S. 281.

19 Pierre Hadot stellt die Wachsamkeit, die *prosoche*, als Grundhaltung der stoischen und platonischen Philosophen heraus. Vgl. dazu Hadot, Philosophie als Lebensform (Anm. 16), S. 53.

20 Plutarchs Text findet sich in deutscher Übersetzung in Plutarch: Lebensklugheit und Charakter. Aus den *Moralia*. Hrsg., übers. u. komm. von Rudolf Schottlaender. Leipzig: Sammlung Dieterich 1983. Vgl. dazu Foucault, Hermeneutik des Subjekts (Anm. 15), S. 276.

man seine Lebenszeit und seine Vermögen gleichsam sich selbst widmet. In Zeiten der permanenten Kontextuierung, Vernetzung und Kollektivierung von Arbeitsprozessen, sogar der privaten wie intimen Kommunikation ist dies eine Haltung bzw. eine Einstellung, die allererst wieder einzuüben wäre.

Die von Foucault wiederentdeckten Praktiken der Subjektivierung im Sinne einer ganzheitlich auf Seele, Körper und Geist ausgerichteten Ästhetik der Existenz verbinden sich mit konkreten Handlungen, von denen ich nur wenige, aber – im Hinblick auf die Lebenskunst als eine eben auch ästhetische Praxis – besonders wichtige skizzieren möchte. Foucault entwickelt in seinen Vorlesungen zur *Hermeneutik des Subjekts* in enger Anlehnung an die stoischen Lehren anregende Gedanken zu einer geistigen Vertiefung.²¹ Die asketische Selbstpraxis umfasst nach stoischer Vorstellung nämlich auch die für jede geistige Tätigkeit zentralen Fähigkeiten des Zuhörens, Sprechens, Lesens und Schreibens. Es ist hier nicht der Ort, auf alle damit verbundenen Aspekte ausführlich einzugehen; schon gar nicht geht es mir um die Frage einer direkten Anwendbarkeit der antiken Vorstellungen auf heutige Lehr- und Lernkontexte, in welchen Fächern und institutionellen Zusammenhängen auch immer. Stattdessen greife ich eine Empfehlung auf, die sich auf das Verstehen von Texten, auch von literarischen, bezieht, um etwas anschaulicher zu zeigen, wie man sich die *cura sui* auch als ästhetische Praxis vorstellen kann. Die Stoiker empfehlen, ein Gedicht oder einen anderen gesprochenen Text, den man gerade gehört hat, mit einer Aura des Schweigens zu umgeben. Man soll das Gehörte nicht zugleich in eine eigene Rede umwandeln, sondern es zurückbehalten und aufbewahren. Um aufmerksam hören und zuhören zu können, soll man möglichst in Bewegungslosigkeit verharren. Man muss vollkommen ungestört zuhören können. Insgesamt zielt der Prozess des Zuhörens auf die Einübung einer doppelten Aufmerksamkeit: auf das, was im Text ausgesagt wird, und auf den Zuhörenden selbst, damit das Gehörte sich reflektiert ins eigene Sprechen übertragen kann.

Auch Lesen und Schreiben als aufeinander bezogene Tätigkeiten sind Teil der antiken Ästhetik der Existenz. An diese beiden Praktiken knüpfen sich bestimmte, zu übende Verhaltensweisen. So wird etwa dazu geraten, sich nicht im Viellesen zu verlieren, sondern das Lesen als eine Art des Meditierens zu begreifen. Ziel des meditierenden Lesens ist vor allem eine wirkliche Aneignung. Die gelesenen Worte sollen einem selbst wirklich gehören. Wird das Lesen als Übung, als Meditation verstanden, ist es unmittelbar mit dem Schreiben verbunden. Dem Schreiben räumen die antiken Autoren großes Gewicht bei der *cura sui* ein. Dabei muss man aber beachten, dass es nicht ausschließlich als unpersönliches Schreiben betrachtet wird, sondern als eines, das sich vor allem auch in individuellen, persönlichen, autobiographischen Schreibweisen formt, so etwa in sogenannten *hypomnemata* (Noti-

21 Vgl. zum Folgenden Foucault, *Hermeneutik des Subjekts* (Anm. 15), S. 404–452.

zen), in Tagebüchern, Lebensberichten oder auch in Briefen.²² Werden Lesen und Schreiben generell als zwei sehr eng aufeinander bezogene Tätigkeiten verstanden, so wird etwa bei Seneca auch dazu geraten, weder ununterbrochen zu lesen noch ununterbrochen zu schreiben. Beide Tätigkeiten sollen im Wechsel stattfinden. Die eine soll durch die andere Praxis gemäßigt werden, keine der beiden Tätigkeiten soll sich auf ungute Weise verselbständigen.

Was mit dem Rückgriff auf die soeben explizierten antiken Selbstpraktiken vor allem einsehbar wird – und allein darum geht es mir hier –, ist vor allem ein Ort-Werden und ein Zeit-Werden der geistigen Tätigkeit durch *Verlangsamung*. Sie richtet sich auf das Subjekt selbst und ist konstitutiv für seine Selbstbildung. Wenn sie sich auf Andere und Anderes bezieht, was sie notwendig tut und tun muss, ist sie gleichwohl nichts dem Subjekt von außen Auferlegtes. Spirituelle Praxis in diesem Sinne ist etwas, das stets mit dem Lebensprozess des Einzelnen verbunden bleibt. Sie ist Weg der fortwährenden Übung im aufmerksamen Lesen und Schreiben und damit auch in der Selbstwahrnehmung als *geistiges* Subjekt. Auch wenn die Übung prinzipiell nicht aufhört, hat sie doch ein Ziel: das Subjekt zu verorten und verzeitlichen, das heißt, es aus Zerstretheit, Betriebsamkeit (nach Seneca Phänomene der *stultitia*) herauszulösen und damit der permanenten Fremdbestimmung zumindest zeitweilig zu entziehen.

Lesen und Schreiben als integrale Bestandteile einer spirituellen Lebenskunst zu betrachten und zu praktizieren ist nicht nur die Sache der Antiken geblieben. Auch in der Neuzeit und Moderne ist sie, zeitweilig allerdings vernachlässigt oder thematisch/praktisch modifiziert, in philosophischen, theologischen und vor allem auch literarischen Texten stets präsent. Das Projekt einer literarisch-philosophischen *cura sui* hat in der Moderne viele bedeutende Protagonisten, im deutschen Sprachraum beispielsweise die Romantiker um Friedrich Schlegel, Novalis, Caroline Schlegel-Schelling und Bettina von Arnim, danach Autoren wie Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke, Robert Musil und Paul Celan. Allen diesen Autorinnen und Autoren ist eine Erfahrung gemeinsam: diejenige nämlich, nach dem ‚Tod Gottes‘, so Nietzsches berühmtes Diktum, an der Möglichkeit einer spirituellen Existenz im Hier und Jetzt des Lebens selbst festhalten zu wollen. All diese Geister wenden sich von der Kirche in ihrer traditionellen und orthodoxen Gestalt ab, suchen aber für das spirituelle Gefühl und für die spirituelle Sehnsucht neue Räume und Realisierungen: vor allem in der Praxis des Lesens und Schreibens.

Ein Schriftsteller der Gegenwart, der diesen Impuls auf ganz besondere Art und Weise aufgenommen hat, ist Peter Handke. Man darf vielleicht sa-

22 Vgl. dazu auch Michel Foucault: Über sich selbst schreiben, in: ders.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 137–154.

gen, dass Handke ein Autor ist, der sich wie auch einige andere seiner literarischen Zeitgenossen schon seit Jahrzehnten einer literarischen Lebenskunst verschreibt, die man als existenziell bezeichnen kann. Das hat ihm jahrelang viel Kritik eingebracht und ihn zeitweilig sogar zu einem Außenseiter des Literaturbetriebs gemacht; allerdings wird allmählich deutlich, wie vorausweisend einige seiner schriftstellerischen Entscheidungen waren (andere waren es hingegen nicht). Handke betrachtet seine schriftstellerische Arbeit als eine fortgesetzte Suche nach Formen, in denen sich etwas Gelingendes, Schönes, etwas Momenthaft-Rettendes, etwas Zwischenräumliches verwirklicht. Diese Suche gestaltet sich als tägliche Praxis, als (Selbst-)Sorge. Und diese findet auch Ausdruck in der Tätigkeit des Notierens. In der *Geschichte des Bleistifts*, einer Zusammenstellung von Notaten aus den Jahren 1976 bis 1980, heißt es:

Ich bin mit der Zeit durch und durch Schriftsteller geworden, weil ich mich schreibend verlangsamen (die Verlangsamung ist eine Entfaltung).²³

Das Notieren ist die Entfaltung einer wahrnehmend-schreibenden Verlangsamung, welche die Lektüre miteinschließt. In einem Gespräch führt Handke dazu aus:

Ich hab das große Bedürfnis, nicht nur langsam zu lesen, sondern im Lesen mich überhaupt erst zu verlangsamen. Das geht ja noch drüber hinaus. Wenn das nicht ist, dann mag ich nicht mehr lesen. [...] Wenn aber alles in mir warm wird, also das Herz, der Verstand, die Sinne, bis in die kleinsten Fingerspitzen; wo ich auch stocke, nicht nur zögere, sondern stocken kann, innehalten kann, dann ist das Lesen ein umfassendes Wahrnehmen, dann [...] kommt grad aus der Versenkung der Blick, der ganz selbstverständliche Blick in die äußerste Welt, nicht nur in die Außenwelt.²⁴

Der Akt des Lesens-und-Schreibens ist für Handke notwendiges, tagtägliches Mittel der Verlangsamung. Und diese ist unumgängliche Voraussetzung dafür, die Welt und die Menschen, sich selbst eingeschlossen, anders wahrzunehmen. Nur, indem sich der Sorgende Zeit gibt, erlangt er die Fähigkeit, „die anderen als *ganze* zu sehen, zu erleben, wiederzugeben“, und erst dann „wird das Schreiben eine Kunst“²⁵ – eine Ästhetik der Existenz. Handkes Schreiben seit den 1970er Jahren ist als Ganzes eine künstlerisch-literarische

23 Peter Handke: *Die Geschichte des Bleistifts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 341.

24 Peter Handke: *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen*. Ein Gespräch, geführt von Herbert Gamber. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 261 f.

25 Handke, *Die Geschichte des Bleistifts* (Anm. 23), S. 44.

Praxis, die die existenzielle Frage nach der Möglichkeit eines gelingenden Lebens nicht umgeht, sondern sich ganz im Gegenteil einer Lebenskunst verschreibt, die die Sorge um sich selbst, um die eigene schriftstellerische Existenz mit der Sorge um die anderen verbindet. Denn es geht Handke in und mit seinem Schreiben immer auch um die Öffnung zum anderen oder zur anderen: „Die Konturen des anderen, durch mich: Ich Sorge für Deine Kontur“, heißt es in einer weiteren Notiz.²⁶ Das ist meines Erachtens glücklich formuliert, denn das Wort „Kontur“ zeigt an, was hier nicht gemeint ist. Es geht bei dieser Art von Sorge nicht um die ethische, charakterliche Ausstattung des anderen. Handke ist kein Erzieher, sondern literarischer Lebenskünstler, der mit seinen ästhetischen Formen dem anderen ‚die Hand reicht‘, wie Foucault es in seinen Vorlesungen zur antiken Lebenskunst formuliert hat.²⁷ Dem anderen Kontur geben heißt, ihn in eine Mit-Gegenwärtigkeit zu bringen und mit ihm temporär in eine Symexistenz, ein Zusammendasein, einzutreten. So für die Kontur des anderen zu sorgen, bedeutet immer auch eine Sorge um sich selbst. Denn der Künstler schafft eine Kontur, eine Form, in die er selbst mit eintritt. Er bleibt nicht unbeteiligt. Handke entwirft in seinen Notaten, in seinen Essays, aber auch in seinen Erzählungen und Romanen eine Kultur des ‚Mit‘, des Mit-Denkens, der Mit-Freude, der Freundschaft und bisweilen der Gemeinschaft, eine Kultur, die nur auf dem Grund einer kontinuierlichen Vertiefung und Verlangsamung existieren kann.

Handkes literarische Lebenskunst ist – und das ist zu betonen – eine *individuelle* Weise, Sorge um sich selbst als Sorge um andere und umgekehrt zu kultivieren. Seine Texte sprechen vielleicht für diejenigen etwas Wesentliches aus, die wie andere geistig Suchende in der Moderne und in der Gegenwart nicht mehr in traditionellen Formen, vor allem nicht in den Kirchen und ihren Glaubenspraktiken, fündig werden. Gleichwohl wäre es auch vorstellbar (warum nicht?), dass die Suchenden über den Umweg der Literatur, der Lebenskunst oder nicht-europäischer spiritueller Texte und Praktiken auch die christliche Tradition neu erschließen könnten: alternative Formen der christlichen Spiritualität, die mit der Lebenskunst unter Umständen einiges gemeinsam haben. Mit einer Lebenskunst freilich, die sich nicht als eine Lehre aufspreizt, nicht ihrerseits dogmatisch, meisterlich ist oder mit einem Wort Roland Barthes‘: nicht ‚arrogant‘ wird, sondern sich selbst und die in ihr frei werdenden spirituell-poetischen Energien in die Bewegung der Suche, des Versuchs, der Vorläufigkeit, des Momenthaften und der alltäglichen Lebenspraxis stellt.

Es gibt einen gerade im Kino zu sehenden Film, der eine solche Lebenskunst in der Praxis des Lesens und Schreibens lebendig werden lässt: Ich meine Jim Jarmuschs neuen Film *Paterson*. In diesem Film geht es um das

26 Handke, Die Geschichte des Bleistifts (Anm. 23), S. 195.

27 Vgl. Foucault, Hermeneutik des Subjekts (Anm. 15), S. 175.

tagtägliche Leben und Zusammenleben eines Ehepaares in der Stadt Paterson in New Jersey. Der Mann, der so heißt wie die Stadt, Paterson, ist Busfahrer. Er und seine Frau, Laura, werden an acht Tagen, früh morgens beim Aufwachen, im gemeinsamen Ehebett gezeigt. Die Episoden werden mit der Nennung der Wochentage eingeleitet: Von Montag bis Montag. Das Leben des Ehepaares verläuft absolut undramatisch: Paterson geht jeden Morgen nach dem Frühstück zur städtischen Buszentrale, um anschließend sein vorgeschriebenes tägliches Fahrtpensum mit der Linie 23 zu absolvieren. Bevor er losfährt, und auch während der Pausen schreibt er etwas in sein „geheimes“ Notizbuch. Es handelt sich um kleine Gedichte, die zum Teil zufällig im Bus mitgehörte Gespräche der Passagiere poetisieren, aber auch eigene Erlebnisse, Gebrauchsgegenstände des Alltags wie zum Beispiel Streichhölzer, Abläufe des täglichen Lebens und vor allem die Liebesbeziehung zu seiner Frau Laura, die ihrerseits ihren Alltag ästhetisch gestaltet und davon träumt, Country Sängerin zu werden. Laura kennt und schätzt Patersons Gedichte und wünscht sich, dass er sie veröffentlicht. Auch drängt sie ihn, sich Kopien zu machen, damit die Gedichte gesichert sind, falls etwas mit dem Notizbuch passieren sollte. Paterson aber tut das nicht. Frei von Eitelkeit, legt er keinen Wert auf eine Veröffentlichung. Es geht ihm nicht um literarischen Ruhm, sondern um das Schreiben als tägliche Praxis. Das macht der Film dadurch deutlich, dass er Paterson kontinuierlich im Akt des Schreibens zeigt. Der Zuschauer erlebt das Schreiben als Aufschreiben, als Schreibprozess mit. Die Verse, die Zeile für Zeile in das Notizbuch geschrieben werden, erscheinen auf der Leinwand als *entstehende* im Vordergrund; damit überschreiben sie gleichsam die simultan im Hintergrund sichtbare Stadtlandschaft mit den Straßen, Plätzen und Gebäudekomplexen einerseits, mit den großartigen Wasserfällen des die Stadt durchquerenden Passaic River andererseits. Das Überschreiben ist allerdings nicht im Sinne einer Verdrängung zu verstehen, sondern als eine Verschmelzung von Schrift und Bild. Stadtlandschaft und Schreiben bilden einen Schriftbildkörper-in-Bewegung, oder anders gesagt: ein poetisch-spirituell Volumen, in dem sich die Existenz des Schreibenden genießt. Und dieses Genießen findet außerdem in einer spirituell-poetischen Mit-Gegenwärtigung, oder anders gesagt: in einer immer wieder neu hergestellten Kopräsenz statt. Paterson *schreibt* nicht nur in den Zwischenräumen seiner Arbeit und der sonstigen täglichen Besorgungen und Routinen, sondern er *liest* auch; vor allem die Gedichte des Dichters William Carlos Williams, der, seinerseits aus New Jersey stammend, zwischen 1946 und 1958 einen fünfbändigen Gedichtzyklus über die Stadt Paterson geschrieben hat. Diesen sowie auch die Gedichte der amerikanischen Dichterin Emily Dickinson und die Texte einiger anderer Autoren (zum Beispiel von Frank O'Hara und David Foster Wallace) inspirieren ihn. Der Film zeigt die wenigen Bücher, die der Busfahrer besitzt und in seinem kleinen Kellerschreibraum

aufbewahrt, in ihrer antiquarisch wirkenden Materialität genauso, wie er oft das Notizbuch in seiner ganzen Dingkörperlichkeit zeigt, aus dem Paterson seiner Frau Laura zu deren Freude vorliest. Es entsteht in der Spannungslosigkeit des unbedeutenden Alltags einer nicht allzu bedeutenden amerikanischen Stadt eine Ästhetik der Symexistenz, ein Zusammenleben, das, von beiden Ehepartnern poetisch bereichert, ohne jede Aggressivität und dramatische Posen auskommt. Nur einmal spitzt sich das Leben des Ehepaares dramatisch zu: Marwin, die englische Bulldogge, die Laura, womöglich als Kinderersatz, angeschafft hat und die Paterson eher erduldet, zerfetzt eines Abends, als das Paar ausgegangen ist, das Notizbuch mit den Gedichten. Die dadurch entstehende Krise führt aber nicht zu einem Wendepunkt des Lebens der beiden. Eher ist sie die Bewährungsprobe für den schreibenden Mann, entweder weiterhin sein Schreiben als Teil seines tagtäglichen LebenSchreibens zu wollen *oder* die Zerstörung seines potenziell Ruhm bringenden Werkes zu beklagen. Nach einem Tag des Nachdenkens und der Ungewissheit entscheidet sich der Busfahrer aus Paterson für die Fortsetzung des LebenSchreibens. In einer der letzten Szenen des Films setzt sich ein aus Japan nach Paterson kommender Dichter neben Paterson auf eine Bank vor den Wasserfällen, auf der er sonst seine Gedichte zu schreiben pflegte. Der Japaner sucht das Gespräch und teilt ihm mit, dass er aufgrund der Gedichte von William Carlos Williams über Paterson in die Stadt gekommen sei, um diese mit eigenen Augen zu sehen und zu erleben. Auf eine entsprechende Frage des Japaners hin teilt ihm Paterson mit, dass er kein Dichter sei, sondern Busfahrer. Als der japanische Dichter sich wieder aufmacht, schenkt er Paterson ein leeres Notizbuch. Der Busfahrer weist es nicht zurück und setzt sein Schreiben fort. Der erste Eintrag verzeichnet ein Gedicht, das in Erinnerung an ein vom Großvater ihm oft vorgesungenes Kinderlied entsteht. Das Gedicht heißt *Die Zeile*, und die Zeile, um die es geht, lautet: „Oder wärst du lieber ein Fisch?“

Kurz danach, am Beginn des nächsten Morgens, endet der Film. Und auch meine Gedanken zur Spiritualität des alltäglichen Lebens enden hier, in dieser offen bleibenden Frage.

I Die Entschiedenen.
Spiritualität
wissenschaftlich besehen

Spiritualität heute. Anmerkungen aus praktisch-theologischer Perspektive

CHRISTINA KALLOCH

Spiritualität heute?

„Und Eso-Leni wurde geboren“. Mit dieser Überschrift titelte die HAZ ein Interview zur Rückkehr Lena Meyer-Landruts zu „The Voice Kids“. In dem Gespräch ging es unter anderem um ihre neue innere Ruhe und ihren Kampf gegen Mobbing. Den Namen „Eso-Leni“, den sich die Siegerin des Eurovision Song Contest 2010, selbst gibt, erklärt sie im Laufe des Interviews folgendermaßen: „Eso-Leni steht für den spirituellen Weg zum authentischen Ich, zur Mitte, zum Hier und Jetzt in der Gegenwart. Am Ende ist es eine Reise zur mir selber [...]. Am Ende geht es darum, sich selbst lieben zu lernen.“¹

Die wenigen Sätze schon – eingebettet in Werbung für Meyer-Landruts neueste Musikproduktion – rufen Widerstände hervor: Worte und Formulierungen, wie Esoterik, Spiritualität, authentisch – Ich – Hier und Jetzt – Reise zu mir selber – sich selbst lieben lernen – mutieren in dieser Gemengelage zu Unwörtern zum Thema Spiritualität. Doch gegen allen Unmut über das Phrasenhafte ist nach der Botschaft des Gesagten zu fragen. Die Sängerin hat offenbar eine Lebenskrise überwunden, ihren Weg zu der von ihr hervorgebrachten Musik wiedergefunden und somit offensichtlich ein Etappenziel ihrer Sinnsuche erreicht, was sie ihrem Interviewer zu erklären versucht. Woher rührt meine Abneigung gegenüber dieser Art der Äußerungen? Ist es die Aversion gegen die Beliebigkeit, mit der hier schlagwortartig der richtige Weg zu leben propagiert wird? Ist es der Überdruß zu sehen, wie Spiritualität reflexartig als Antwort auf fast jede Frage gegeben werden kann? Oder geht es letztlich doch auch um den eigenen Vorbehalt, Spiritualität nicht aus ihrem religiös-christlichen Kontext – der längst kein Alleinstellungsmerkmal mehr ist – freigeben zu wollen? Was ist Spiritualität? Was bedeutet Spiritualität heute? Welcher Zugang eröffnet sich mir gegenüber Formen heutiger Spiritualität und in welcher Weise beeinflusst dieses Verständnis mein berufliches Denken und Handeln? Toni Tholens Weihnachtsvorlesung, die

1 Lena Meyer-Landrut: „Und Eso-Leni wurde geboren“. Lena Meyer-Landrut über ihre Rückkehr zu „The Voice Kids“, ihre neue innere Ruhe und ihren Kampf gegen Mobbing, in: Hildesheimer Allgemeine Zeitung (HAZ 12.02.2019) 20.

„Spiritualität heute“ fokussiert, ist willkommener Impuls, sich dem Thema zu stellen und Fragen zu klären. Möglicherweise ist sie überhaupt erst der Anlass, eigene Fragen zu Spiritualität zu entdecken und aufzuwerfen.²

Spiritualität und Praktische Theologie

Auch wenn der Bezug zur eigenen Disziplin im Rahmen des angestrebten Diskurses nicht als zwingend angesehen wird, so erscheint mir das Feld der Praktischen Theologie als meine wissenschaftliche Heimat doch in besonderer Weise herausgefordert zu sein, sich dem Thema *Spiritualität heute* zu stellen. Spiritualität hat sich vom jahrzehntelang existierenden blinden Fleck zu einem Hauptwort in der Religionspädagogik gemausert und sollte schon aus diesem Grund Beachtung und eine intensivere Auseinandersetzung erfahren. Spiritualität, die in der Pastoraltheologie schon immer einen hohen Stellenwert einnahm, führte in der Religionspädagogik und einem ihrer größten Handlungsfelder, der Bildung von Religionslehrer*innen, ein vernachlässigtes Dasein. Religionspädagogische Kompetenz sollte auf der Grundlage profunden Wissens und dem reflektierten Umgang mit diesem Wissen entstehen. So standen zunächst theologische Disziplinen wie Fundamentaltheologie, Exegese, Dogmatik und Kirchengeschichte im Mittelpunkt. Die Frage nach Präsenz, Performanz und Spiritualität im Kontext der Religionslehrer*innenbildung blieb lange nicht gestellt und damit eine Randerscheinung. Dies spiegelt sich auch in der religionspädagogischen Konzeptbildung der letzten Jahrzehnte, die maßgeblich durch die Umbrüche in der Theologie wie die anthropologische und die empirische Wende geprägt wurden. Die Erkenntnis, dass von Gott reden vom Menschen reden heißt, ebenso wie die, dass Glauben ein Entwicklungs- und Lernprozess sein kann, haben jedoch zunehmend den Blick verändert.³

Psychologische Studien darüber, wie sich Gottesbilder entwickeln, auch bei Menschen, die nicht an Gott glauben, und wie sich religiöse und moralische Urteile konstituieren, haben den in vorkonziliarer Zeit praktizierten Religionsunterricht obsolet erscheinen lassen. Schaut man explizit auf kognitionspsychologische Stufenmodelle der Gottesbildentwicklung und des religiösen wie moralischen Urteils, wird man schnell feststellen, dass gerade die sogenannten höheren Stufen wie die der religiösen Intersubjektivität (Oser/Gmünder) oder des universalisierenden Glaubens (Fowler) nicht durch empirische Befunde generiert werden konnten, sondern mit

2 Vgl. Toni Tholen: *Spiritualität heute*, in diesem Bd.

3 Die sogenannte anthropologische Wende in der Katholischen Theologie verbindet sich vorrangig mit den Namen Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. Vgl. dazu Peter Eicher: *Die Anthropologische Wende*, Fribourg/Schweiz 1970.

Verweis auf Großgestalten des Glaubens und der Kirchengeschichte – also in spekulativer Weise – abgeleitet wurden.⁴ Einerseits werden damit die Grenzen empirischer Befunde aufgezeigt, andererseits dienen aber gerade diese kognitionspsychologischen Entwicklungsstufen implizit dazu, Spiritualität mit reifem Glauben zu verbinden. Überspitzt formuliert sind es also diese herausragenden Gestalten wie kanonisierte Heilige (Franz von Assisi, Mutter Teresa) oder andere Leuchttürme der Religionsgeschichte (Mahatma Ghandi, Martin Luther King), denen vornehmlich eine spirituelle Lebensweise zugesprochen wird. Indirekt wird damit suggeriert, dass es sich bei Spiritualität um etwas handelt, was wenige Auserwählte betreffen muss. Es scheinen sowohl das teils ungeklärte Verhältnis der Theologie zur Spiritualität, als auch die vernachlässigte Dimension psychologischer Erkenntnisse im Rahmen religiöser Entwicklung ausschlaggebend dafür zu sein, dass Spiritualität selbstverständlich als theologische Domäne verstanden und ihre Bedeutung für die Religionspädagogik zu wenig reflektiert wurde. Auch spirituelle Praxen außerhalb des kirchlichen Bereichs wurden letztlich misstrauisch bängelt.

Theologie und Spiritualität

So fordern nicht nur „Eso-Lenis“ Statement, sondern auch binnentheologische Reflexionen es heraus, den Wurzeln des Spiritualitätsbegriffs nachzugehen und ihn angesichts seiner Sinnentleerung bei gleichzeitiger hochkonjunktureller Verwendung zu schärfen. Signifikant zu sein scheint im gegenwärtigen außertheologischen Diskurs, dass sich nahezu alles, was im Hinblick auf gelingendes Leben richtig und erstrebenswert erscheint, schnell der Zuschreibung esoterisch-spirituell erfreut. Spiritualität findet sich daher zumeist in der esoterischen Ecke wieder – und das auch im buchstäblichen Sinn: auf denselben Regalbrettern wie die Esoterik-Buchbestände sogenannter Ratgeberliteratur in Buchhandlungen.

Spiritualität und Esoterik

Esoterik in ihrer ursprünglichen Bedeutung stand für das Wissen, das nur einem bestimmten Kreis verfügbar war und lebte vom Paradigma des Eingeweiht- bzw. Nicht-Eingeweiht-Seins.⁵ Dies betraf durchaus zunächst auch die frühen Christen. Dass deren Glaube den Charakter einer Geheimbot-

4 Vgl. Friedrich Schweitzer: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter, Gütersloh 52004.

5 Vgl. Doris Wagner: Spiritueller Missbrauch in der Kirche, Freiburg 2019.

schaft erlangen konnte, war wohl aber eher durch äußere Umstände, wie Verfolgung und selbstgewählte Abgrenzung motiviert, als durch das Bewusstsein, einem geheimen Bund anzugehören. Spiritualität wird heute dagegen generalisierend als Substanz psychischer Widerstandsfähigkeit gesehen, als das menschliche Grundbedürfnis nach Sinn und Sinnstiftung. Sie zielt damit auf die Fähigkeit, Dingen Bedeutung zu geben und kann ganz allgemein auch als Lebensbewältigungstechnik verstanden werden. Spiritualität ist in diesem Kontext weder unbedingt religiös noch irrational.⁶ Auch wenn sie dieser modernen Umschreibung von Spiritualität grundsätzlich zustimmt, unterscheidet die Theologin Doris Wagner diese durchaus von christlicher Spiritualität, welche sich für sie zum Beispiel in geistlicher Begleitung konkretisiert. Diese ist als Hilfe und Unterstützung zu sehen, nicht als geistliche Führung. Letztere erliegt sehr schnell der Gefahr, dem Grundsatz spiritueller Selbstbestimmung zu widersprechen und spirituelle Autonomie zu verletzen. Wagner konstatiert, dass das Fehlen dieser geistlichen Autonomie und auch die Existenz „giftiger spiritueller Ressourcen“⁷ wie die Vermittlung eines bestimmten Gottesbildes, in letzter Konsequenz zu Manipulation und geistlichem Missbrauch führen können.⁸ So präsent und dominant letzterer im gegenwärtigen Diskurs auch ist und so unbedingt er pastoraltheologisch Beachtung finden muss, so sehr droht auch hier die Gefahr der Überlagerung des Begriffes „Spiritualität“ durch sekundäre Zuschreibungen und Ausweitungen wie Vereinnahmungen, so dass am Ende nur noch festgestellt werden kann, was Spiritualität nicht ausmacht. Daher ist zu fragen, ob es gegenwärtiger Theologie gelingt, angemessen von diesem Phänomen zu sprechen, um auch außertheologische Verständnisse von Spiritualität entsprechend erfassen und würdigen zu können.

Spiritualität im Wandel der Zeit

Auf der Suche nach den tiefen Wurzeln des Begriffes begegnet überraschend der Kirchenlehrer Tertullian (160–220), da möglicherweise er es war, der *Spiritualis* als christlichen Neologismus für das biblische „dem Geist gemäß“ hervorbrachte, welches dann in dieser adjektivischen Form in den allgemeinen Sprachgebrauch einging.⁹ Tertullian, der das theologische Denken des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts maßgeblich bestimmte, prägte somit auch damalige Vorstellungen von Spiritualität, die Sudbrack

6 Ebd., 29.

7 Ebd., 74.

8 Vgl. dazu auch Tilmann Moser: *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

9 Vgl. Josef Sudbrack: *Spiritualität I. Begriff*, in: Walter Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 9, Freiburg 2006, 852 f.

als kompromisslos beschreibt und als Hauptgrund für die von Tertullian propagierte Abkehr von der Welt versteht. Tertullians Haltung, die in einer unversöhnlichen Distanz zur Welt gipfelte, manövrierte ihn in ein nahezu sektiererisches Abseits.¹⁰ Dies geschah vor allem, weil seine Theologie sich zum Gegenmodell „kommunikativerer und kooperativerer Formen“¹¹ des sich ausbreitenden Christentums stilisierte. Diese Entwicklung lief der biblisch begründeten Vorstellung dessen, was dem Geist gemäß zu leben heißt, bereits zu wider. Das dem „Geist gemäß“ bestimmte sich vornehmlich durch die paulinische Forderung, aus dem Geiste *Jesu* heraus zu leben. Dieses Grundparadigma des Paulus impliziert die Unterscheidung der Geister, die sich an der Botschaft des Evangeliums ausrichtete und für die die Gestalt Jesu als orientierende Grundnorm schlechthin galt.¹² Im Duktus dieses Verständnisses repräsentierte Spiritualität, die sich im Kern als ein auf Jesus bezogenes Leben verstand, trinitätstheologisches Denken, da Dank der Kraft des Heiligen Geistes Menschen Anteil am Gottesverhältnis Jesu erlangten. Biblisch-theologisch bestand folglich in diesem Glauben das Fundament christlich religiöser Praxis. Grob vereinfachend lässt sich sagen, dass biblisch verstandene Spiritualität sich vor allem darin erweist, ein Leben im Geiste und nach der Botschaft Jesu zu führen. Diese schlicht und elementar anmutende Beschreibung von Spiritualität gilt aus christlicher Perspektive noch heute. Spiritualitätsgeschichte entstand jedoch durch die Notwendigkeit, für die jeweilige Zeit angemessen auszusagen, wie die Praxis eines Lebens mit Christus und von Christus her aussehen soll.

„Spiritualité“ erhielt erst um 1900 durch den französischen Katholizismus ihre Bedeutung als Lehre vom religiös geistlichen Leben, das auch Askese und Mystik umfasste. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich der Begriff in Deutschland durch, ohne dass damit eine Tradition akademisch reflektierter Spiritualität ihren Anfang genommen hätte. Erst in jüngerer Vergangenheit ist hier mit einer systematischen Aufarbeitung begonnen worden. Wenn im christlichen Sinn von Spiritualität gesprochen wird, zeigt sich inzwischen ein breites Spektrum, das vom Geist, der gläubige Menschen beseelt, bis zu Herz-Jesu-Frömmigkeit, Marienverehrung und eucharistischer Anbetung reicht. Spiritualität wird daneben als absichtslose Aufmerksamkeit für das Geistwirken, das nicht auf traditionelle Frömmigkeitsformen beschränkt bleibt, verstanden und als Achtsamkeit im Umgang mit dem Leiden, als Sensibilität für den Notschrei der Welt gesehen.¹³ Einerseits wird im Fassen von

10 Vgl. Alfons Fürst: Tertullian. III Theologie und Spiritualität, in: LTHK, a. a. O., 1346 f.

11 Ebd., 1347.

12 Vgl. Bernhard Fraling: Spiritualität. IV Systematisch-theologisch, in: LTHK, a. a. O., 856.

13 Vgl. Gotthard Fuchs: Spiritualität. VI Praktisch-theologisch, in: LThK, a. a. O., 858.

Spiritualität damit der Versuch unternommen, den Dreiklang von Gott – Jesus – Kirche aufrecht zu erhalten, andererseits wird zugleich betont, dass gelebte persönliche Spiritualität als existentielle Wahrheit nach persönlichem Engagement verlangt und nur als persönliche Mentalität existiert. Nicht zuletzt wird auch der Versuch unternommen, katholische Spiritualität zu definieren und damit als Identifikationsangebot für Gläubige zu konstituieren: Wahrhaft katholisch sei Spiritualität nur, wenn sie im Sinne einer Nicht-Dualität die Polaritäten des Seins zusammenhielte, was nur durch Mystik *und* Politik, Aktion *und* Kontemplation geschehen könne.¹⁴ Impulse des Geistes werden aus dieser Perspektive im Schnittpunkt von Tradition und Situation wahrgenommen, so dass jede Spiritualität einen Zeit- und einen Traditionsbezug aufzuweisen hat. Zentral ist für die Herausbildung eines solchen Spiritualitätsverständnisses, dass die „Zeichen der Zeit“ im Licht des überlieferten Glaubens bei gleichzeitiger Suche Gottes im Zeitgeist gedeutet werden.¹⁵

Spiritualität – biblisch, christlich, katholisch?

Gegenwärtige Reflexion von Spiritualität versucht daher noch immer den Pol der geschichtlich nachvollziehbaren, von Amt und Theologie bewahrten Botschaft Jesu und den Pol der neu aufbrechenden, persönlichen und sozialen Mentalität zusammenzufügen. Auch wenn Verschiebungen der gelebten Spiritualität vom Gebet zur Meditation, von Kirchlichkeit zu Gewissen, von Gesetzesordnung zur freien Entscheidung konzediert werden, so steht es weiterhin im Mittelpunkt, den Bruch zwischen der Botschaft Jesu und deren Entfremdung von moderner Spiritualität zu vermeiden.¹⁶ Seitdem mit Beginn der 1990er Jahre das Wort „Spiritualität“ auch profan boomt, sind von Seiten der Kirche aus offensichtlich Grenzziehungen notwendig geworden. Sie erfolgen vorrangig in Blickrichtung des esoterischen Bereichs und charakterisieren diesen ihrem Grundtenor nach als „vagabundierende, weder institutionell noch dogmatisch festgelegte Religiosität.“¹⁷

Hier schwingen Vereinnahmungen von Spiritualität mit, die aus christlicher Tradition heraus verständlich sind, die aber ausblenden, dass auch innerkirchlich-christlich ein Prozess begonnen hat, der sich von der spirituellen Suche in der Nachfolge Christi zu persönlich gelebter Spiritualität hin weitet. Wagner beschreibt in ihrer Abgrenzung der Esoterik von Spiritualität

¹⁴ Vgl. ebd., 859.

¹⁵ Vgl. Reinhard Göllner: Gott suchen im Zeitgeist. Momente einer lebenshermeneutischen Praktischen Theologie, in: Werner Rück (Hg.): Gott finden. Auf dem Weg zu einer Spiritualität des Alltags, Würzburg 1994, 51-66.

¹⁶ Josef Sudbrack, a. a. O., 857.

¹⁷ Ebd., 852.

letztere basal als Bedürfnis nach Sinn, als Lebensbewältigungstechnik und Handlungsfähigkeit. In diesem weiten Verständnis zeigt sich Spiritualität anschlussfähig an moderne Deutungen von Spiritualität. Für Wagner mündet ihre Vorstellung von Spiritualität – biographisch bedingt und lebensgeschichtlich reflektiert – im Ideal der geistlichen Lebensbegleitung und damit letztlich auch in christlich-kirchlicher Beheimatung. Deutlich wird an ihrer Argumentation jedoch, dass dies kein vorgezeichneter Weg ist, sondern dass sich auf dieser Grundlage vielfältige Lebenswege gestalten lassen.¹⁸

Ein so verstandener Spiritualitätsbegriff erweist sich somit in hohem Maße als anschlussfähig an den Toni Tholens, den er in seiner Vorlesung zu *Spiritualität heute* aus ästhetisch-literaturwissenschaftlicher Sicht dargelegt hat.

Spiritualität heute

Tholen verdeutlicht in seinem Beitrag zu Recht, dass Spiritualität sich heute längst aus ihrem religiös-christlichen Kontext gelöst hat und er konstatiert zugleich, dass der Begriff in unterschiedlichsten Bereichen Verwendung findet und als Etikettierung verschiedener Anschauungen, Lebensphilosophien und Praxen herangezogen wird. Verdienst der literarischen Perspektivierung Tholens ist es, eine Verortung des Phänomens vorzunehmen, die einerseits einen klaren Fokus hat und Unterscheidung möglich macht, um die Verwendung des Begriffs Spiritualität vor Beliebigkeit zu schützen, die andererseits aber auch Spiritualität in ihrer grundlegenden Lebensbedeutung herausstellt und nicht als exklusiven Lebensstil brandmarkt: Spiritualität ist Lebenskunst, der es um eine Ästhetik der Existenz, der Selbstsorge und die existentielle Rückwendung auf das Selbst geht.¹⁹ Gemeint ist damit „eine Lebenskunst freilich, die sich nicht als eine Lehre aufspreizt, nicht ihrerseits dogmatisch, meisterlich ist oder mit einem Wort Roland Barthes’ nicht ‚arrogant’ wird.“²⁰ Nach Tholen stellt eine so verstandene Lebenskunst „sich selbst und die in ihr frei werdenden spirituell-poetischen Energien in die Bewegung der Suche, des Versuchs, der Vorläufigkeit, des Momenthaften und der alltäglichen Lebenspraxis.“²¹ In diesem Sinn wird sie von Tholen als ein spiritueller Weg der Übung, der den Zugang zur Wahrheit des Selbst sucht, beschrieben, weil der Schlüssel zum wahren Selbst nur über bestimmte Praktiken gelingen kann. Die Selbstsorge, die *cura sui*, versteht Tholen als den Kern spiritueller Lebenskunst. Seiner Auffassung nach hat diese sich in der abendländischen Tradition über lange Zeit hinweg vor

18 Vgl. Doris Wagner, a. a. O., 51.

19 Vgl. Toni Tholen, a. a. O., 21 f.

20 Ebd., 18.

21 Ebd., 18.

allem an den Rändern der kirchlichen Institutionen und ihrer offiziellen Pastormächte verortet. „Die Tradition der Lebenskunst kann Menschen, die sich nicht einer bestimmten, institutionalisierten Form der Sinn- und Orientierungssuche verschrieben haben, in alternativer Weise Impulse für die eigene Lebensführung vermitteln.“²² Lebenskunst in der von Tholen vorgestellten Lesart ist eine Ästhetik der Existenz und keine Technik zweckgerichteter Selbstinszenierung. Sie ist eine Praxis der Vertiefung und qualifiziert sich somit als Sinnsuche und partielle Sinnstiftung für Menschen, deren Leben sich von kollektiven – auch kirchlichen Orientierungen – weitgehend losgelöst hat. Tholen entwirft in seinen Ausführungen Lebenskunst konkret als eine Praxis des Lesens und Schreibens. In ihr wird die existentielle, sorgende Hinwendung des Menschen zu sich selbst offenbar.

In dem Film „Paterson“ von Jim Jarmusch findet Tholen eine Antwort auf die Frage, wie spirituelles Leben heute aussehen könnte. Der Film erzählt, wie das zum Ritual gewordene Schreiben Patersons ihm nicht nur Freude und Erfüllung bedeutet, sondern ihm zugleich Lebensdeutung und -hilfe, Beziehungsarbeit und -ausdruck ermöglicht. Das In-sich-Hineinhören und dem anderen Zuhören, das Schreiben, das Lesen und das (Vor)Lesen des Geschriebenen werden zum Grundmuster und zum roten Faden des Lebens der Eheleute Paterson.

Dass Spiritualität keine Ausschließlichkeit beanspruchende Praxis des Christentums ist, lässt sich nicht nur von der geschilderten Entwicklung her leicht nachvollziehen. Dennoch spiegelt sich auch in gegenwärtiger Theologie die Tendenz, Spiritualität christlich zu vereinnahmen bzw. als ureigene Praxis des Christentums zu verstehen – wenigstens aber wird das Bemühen sichtbar, sich von anderen spirituellen Praxen abzugrenzen. Auf dem Feld der Spiritualität scheint – zumindest aus kirchlich-theologischer Perspektive – immer noch das vorausgesetzt zu werden, was für andere weitreichende Felder schon seit Langem keine Geltung mehr beanspruchen kann. In Kunst, Pädagogik und Moral hat längst die Emanzipation von Theologie und Kirche stattgefunden, so dass auch Spiritualität als ursprünglich religiöser Vollzug sich von ihren Wurzeln getrennt hat und zur Frage des individuell gestalteten, unter den Vorzeichen moderner Gesellschaft sich ereignenden geistigen Lebens geworden ist. Allein an der Bildenden Kunst ließe sich der Ablöseprozess von dogmatischen Vorgaben, die über gutes, richtiges und damit erlaubtes Kunstschaffen entschieden, eindrucksvoll vor Augen führen. Sehr spät erst hat die katholische Kirche erkannt, dass ihr nur eine von dogmatischen Setzungen unabhängige, autonome Kunst Impulse geben und somit auch die theologische Reflexion voranbringen kann. Selbst das II. Vatikanische Konzil mit seinen damals als bahnbrechend empfundenen Zeitansagen fremdelte mit Kunst als ästhetischer Praxis –

22 Ebd., 11.

und zwar dort, wo sie sich außerhalb institutioneller Verortung und katechetisch festgelegter Bestimmung bewegte.²³

Mit Toni Tholen gesprochen, hat sich Spiritualität aus kirchlich institutionellen Zwängen befreit. Sie führt ein autonomes Dasein als ästhetische Praxis, die jedem zugänglich ist oder – so kann Tholens Appell gelesen werden – jedem zugänglich gemacht werden sollte. Kann heute auch Theologie in diesem befreiten Sinn von Spiritualität sprechen? Oder ist es doch immer noch christliche Spiritualität, von der letztlich ausgegangen wird? Hilft es in einer theologischen Positionierung von Spiritualität sich bewusstzumachen, dass spätestens mit Tertullian und seiner rigiden Sichtweise eine Weichenstellung vorgenommen wurde, die einem förderlichen geistigen Leben – auch aus christlicher Perspektive – entgegenstand? Lassen sich Spiritualität heute und Spiritualität als christliche Praxis in Beziehung setzen? In der Spannung eines weiten Spiritualitätsbegriffes einerseits und der Konturierung einer (vermeintlich) christlichen Definition des Phänomens andererseits soll abschließend eine Verhältnisbestimmung versucht werden. Vorab ist festzuhalten, dass es unmöglich und zudem auch wenig sinnvoll wäre, hinter die gegenwärtig existierende Pluralität und Individualität sinnstiftender Lebenspraxen zurückgehen zu wollen. Spiritualität als Lebenskunst soll hier als sinnliche Praxis verstanden werden, die zu (Selbst) Erkenntnis führt und zu gelingendem Leben verhelfen kann. Hier kommt die religionspädagogische Dimension ins Spiel, indem gefragt werden muss, ob sich Spiritualität – oder besser gesagt – ein spiritueller Zugang zur Welt erlernen lässt?

Spiritualität lehren als religionspädagogische Aufgabe?

Spuren spirituellen Lernens und spiritueller Praxis finden sich im Kontext schulischer wie universitärer religiöser Lehr-/Lernprozesse selbstverständlich schon heute. Dem bisher wenig differenziert betrachteten Gegenstandsbereich ist es allerdings geschuldet, dass Spiritualität als Containerbegriff fungiert, unter dem vieles subsumiert werden kann, ohne es näher bestimmen zu müssen. Drei zentrale Aspekte, in denen Spiritualität in religionspädagogischen Zusammenhängen eine Rolle spielt, sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

23 Vgl. Gottfried Bitter: Ästhetische Bildung, in: Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller, Karl Ernst Nipkow (Hg.): Neues Handbuch Religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 233-238, 235 f.

Spiritualität im schulischen und universitären Kontext

Dort, wo Theologie und Religion gelehrt werden, geht es immer auch um die Vermittlung spiritueller Erfahrungen, zumeist im engeren kirchlichen Kontext. Exerzitien, Pilgerreisen, Meditationen und Fastenübungen sind selbstverständlich nicht Teil des Curriculums, finden aber beispielsweise im Rahmen seelsorgerlicher Begleitung durch Hochschulgemeinden statt. Auch an Schulen mit entsprechendem kirchlichem Profil gehören spirituelle Angebote dieser Art im Religionsunterricht oder im Rahmen des Schullebens zum Repertoire.

Neuerdings wird Spiritualität auch mit dem Phänomen der Resilienz in Verbindung gebracht, indem danach gefragt wird, inwieweit schulischer Religionsunterricht Resilienz fördern kann.²⁴ Dabei wird von der grundlegenden Annahme ausgegangen, christlicher Glaube als Gegenstand des Unterrichts habe selbst ein nicht zu unterschätzendes Resilienz-Potenzial. Die Botschaft Jesu war für seine Zeitgenossen frohe Botschaft, weil sie Rettung, Heil und Erlösung versprach – und das unterschiedslos für alle an Christus Glaubenden. Diese Zusagen galten nicht nur als zukünftig einzulösendes Versprechen, sondern als bereits begonnene, erfahrene Wirklichkeit. Jesus mutete den Menschen nicht nur etwas zu, es war zugleich das Zutrauen in sie, das sie über sich hinauswachsen ließ. Als Symbolgestalten dieses Über-sich-hinaus-Wachsens, Bestärkt- und Bestätigt-Seins können exemplarisch biblische Figuren wie Bartimäus, Zachäus, die Syrophönizierin oder auch die unter Blutfluss leidende Frau gelten.²⁵ Sie bezeugen, dass Widrigkeiten, Härten und Leid im Leben durch den Glauben an Christus, der den Menschen in der Begegnung mit ihnen unveräußerliche Würde zugesprochen hat, widerständiger begegnet werden kann. Dies gilt unverbrüchlich auch für heute an Christus Glaubende, die durch diese Botschaft Stärkung erfahren und Lebenskraft schöpfen.

Ein weiterer Bereich, der als Schnittmenge von religiösem Lernen und Spiritualität gesehen werden kann, ist der des performativen Religionsunterrichts. Stoßrichtung performativer Didaktik ist die Erfahrbarmachung eines Glaubens, der nur noch in der Theorie begegnet, welche die davorliegende und in Unkenntnis gelangte Glaubenspraxis nicht mehr erreichen und somit nicht reflektieren kann. Performative Religionsdi-

24 Vgl. dazu ausgewählte Publikationen zum Thema: Martin Lechner/Angelika Gabriel: *Brenn-Punkte. Religionssensible Erziehung in der Praxis*, München 2011; Thiel, Andrea /Zeller, Angelika / Heuberger, Bärbel: *Resilienz und Religion*, Karlsruhe 2015.

25 Carsten Jochum-Bortfeld: *Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit*, Stuttgart 2008, 195 ff.

daktik fordert daher, Elemente des gelebten Glaubens in den Unterricht hinein zu holen und sie damit reflexiver Auseinandersetzung zugänglich zu machen. Nicht unumstritten ist die Legitimität solcher Probehandlungen²⁶, – welche sich praktisch im Gebet, der Meditation oder des Segens artikulieren können –, da sie in der Gefahr stehen, Grenzen schulischer Lernarrangement zu überschreiten und Ziele von Religionsunterricht und Katechese zu verwischen. Die fehlende Transparenz – dass es sich beim performativen Unterricht nicht um eine Rückkehr zu *Kirche in der Schule* handelt – könnte berechtigterweise zur Infragestellung des Faches führen. Eine so erlebte spirituelle Praxis als Dimension von Religionsunterricht verweist zudem auf Formen, die hauptsächlich in das kirchliche Leben eingebunden sind und in Frömmigkeitsbekundungen münden, die sich dann wieder ausschließlich im engen Kreis eines herkömmlichen Spiritualitätsverständnisses bewegen.²⁷

Dieser Weg, Spiritualität im vornehmlich engen religiösen Sinn zu verstehen, wird sicher in verschiedenen Handlungsfeldern religiöser Bildung weiterhin beschritten werden. Dies ist legitim, da Religion aus schulischer Perspektive zwar ein Lerngegenstand ist, die aber dort, wo sie im Rahmen eines Bekenntnisfaches unterrichtet wird, eben auch ein Angebot darstellt, Religion aus der Binnenperspektive kennenzulernen. Die gegenwärtige gesellschaftliche und damit auch schulische Situation erfordert es jedoch – im Sinne Toni Tholens – in der Frage nach heutiger spiritueller Praxis die „Suchenden und Wartenden“ stärker wahrzunehmen. Dies geschieht zwar zunehmend, da Religionsunterricht keine Sonderwelt darstellt, in der man es sich im kleinen abgegrenzten Kreise Überzeugter und noch dazu Gehörender häuslich einrichten könnte. Der Umgang mit der vorfindlichen Pluralität ereignet sich aber vielerorts zu wenig reflektiert und vor allem planlos. Die folgenden Überlegungen sollen daher wegführen von Religionsunterricht und von Unterrichtskonzepten im engen Sinn. Diese Gedanken verstehen sich weniger als Alternative zu dem bisher Dargestellten als vielmehr als Ergänzung – möglicherweise auch nur als Perspektivwechsel, als neuer Blick auf schon Vorhandenes. Ästhetisches Lernen existiert bereits als Dimension von Religionsunterricht. In seiner elementaren Bedeutung für spirituelles Lernen soll es abschließend eingeordnet werden.

26 Vgl. Bernhard Dressler: Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: rhs 45 (2002) 11–19, hier 14.

27 Hubert Trembl: Spiritualität. VI Religionspädagogisch, in: LThK, a. a. O., 859.

Ästhetisches Lernen – auch im Religionsunterricht

Ästhetische Bildung setzt ästhetische Praxis voraus, diese wiederum führt zu einem tieferen Verständnis des Ästhetischen und damit zu neuer ästhetischer Praxis. Ästhetisches Lernen darf unter dieser grundlegenden Prämisse nicht nur als Unterrichtsdimension verstanden werden, sondern als Modus des Weltzugangs überhaupt. Es konkretisiert sich im Nacheinander wie Ineinander von *aisthesis*, *poiesis* und *katharsis*, die als unterschiedliche Ausprägungen ästhetischer Übung in ständigem Wechselspiel zueinander stehen.²⁸ *Aisthesis* als Wahrnehmungsfähigkeit und Wahrnehmungsschulung bildet die erste und grundlegende Weise des Zugangs zur Welt.²⁹ Sie schließt die Infragestellung von Wahrnehmungsgewohnheiten ein und zielt auf die Überwindung der *anaisthesis*, der Wahrnehmungs- und Empfindungsunfähigkeit. *Poiesis* als zweite Dimension ist Gestaltungs- und Ausdruckskraft und bedeutet, sich selbst zum Ausdruck zu bringen und sein Leben zu gestalten. Sie intendiert, das Leben als Möglichkeitsraum zu begreifen, der zu nutzen und auszuschöpfen ist. *Poiesis* vermag Grenzen der eigenen Gestaltungskraft zu erweitern und in der Hervorbringung neuer ästhetischer Ereignisse Selbstbestimmung zu erlangen und Identitätsstiftung zu erfahren. *Katharsis* ist die dritte entscheidende Komponente ästhetischer Praxis. Sie meint das Sich-Positionieren und Entscheidungsfähig-Werden.³⁰ *Katharsis* ermöglicht es, sich zwischen Richtigem und Falschem, Gutem und Besserem, Gelungenem und Nicht-Gelungenem wie Gewolltem und Nichtgewolltem zu entscheiden und bedeutet in diesem Sinne Stellung- und Parteinahme. Sie ist im Kern Reflexion ästhetischer Praxis und damit Voraussetzung, ästhetische Praxis auszuüben und weiterzuentwickeln.

An dem so skizzierten Prozess ästhetischen Lernens lässt sich unschwer nachvollziehen, wie diese Lernform das Unterrichtsgeschehen zu strukturieren und umfassend ganzheitlich in den Blick zu nehmen vermag. Doch geht es an dieser Stelle nicht um guten (Religions-)Unterricht, sondern um die Frage, ob guter Unterricht nicht immer auch ästhetische Bildung sein sollte. Das Wahrnehmen, Gestalten und Reflektieren ästhetischer Ereignisse versteht sich nicht einfach als Beschäftigung mit Literatur, Musik, Objekten der Bildenden Kunst, Tanz und Darstellendem Spiel. Es geht immer auch um die mit der Wahrnehmung ästhetischer Ereignisse verbundene Selbstwahrneh-

28 Christina Kalloch u. a.: Ästhetische Bildung, in: Christina Kalloch/Stephan Leimgruber/Ulrich Schwab, Lehrbuch Religionsdidaktik. Für Studium und Beruf in ökumenischer Perspektive, Freiburg i.Br. 2014, 284-295.

29 Ebd., 294.

30 Vgl. Georg Hilger: Ästhetisches Lernen, in: Georg Hilger, Stephan Leimgruber, Hans-Georg Ziebertz (Hg.): Leitfaden Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2007, 305-318.

mung, die reproduktiv wie produktiv zu einem neuen ästhetischen Ereignis führt.³¹ Es geht also um ästhetische Praxis, die Eingang in den Lebensalltag findet und somit zur Kunst zu leben werden kann. Die Ermunterung und Anleitung, tätig zu werden, sich zum Ausdruck zu bringen und dieses Tun zu überdenken, um es zur selbstverständlichen Praxis werden zu lassen, ist dann nicht nur mögliches Nebenprodukt effektiver unterrichtlicher Lernprozesse, sondern ein Einüben in die Kunst zu leben. So verstehe ich das Plädoyer Toni Tholens für ein Ausleben von Spiritualität heute außerhalb kirchlicher Domänen. Da hier spirituelles Lernen vorrangig im Religionsunterricht verortet wurde, besteht die besondere Herausforderung für diesen darin, den doppelten Weg spirituellen Lernens zuzulassen und zu ermöglichen, um damit auch der Heterogenität vorfindlicher Lerngruppen gerecht zu werden. Ästhetisches Lernen als Einüben in eine Lebenspraxis geschieht dann auf so grundlegende Weise, dass es sich niemals auf bestimmte, spirituell scheinbar besonders aufgeladene Bereiche wie den von Glaube und Religion beschränkt. Auch muss sich Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts der Tatsache bewusst sein, dass sie im Diskurs über Spiritualität weder Deutungshoheit noch Vormachtstellung beanspruchen kann. Kirchen als institutionell Mitverantwortliche für den Religionsunterricht in der Schule könnten sich hier als lernfähig erweisen und auch christlich geprägte Spiritualität vom Paradigma der Selbstsorge her verstehen, die dem Anspruch, das Leben im Geiste Christi zu gestalten und ihn als Maßstab zu nehmen, nicht entgegensteht. Christlicher Glaube kann Motivationshorizont und Bestärkung sein, ein verantwortetes, spirituell selbstbestimmtes Leben zu führen, er wird sich heute aber nicht mehr als *der* Weg spiritueller Lebensweise behaupten wollen. Der zweifache Ansatz spirituellen Lernens im Religionsunterricht sollte sich genau darin realisieren: zum einen im Verstehen-Ermöglichen, welche Bedeutung und welchen Anspruch Spiritualität in Vergangenheit und Gegenwart für den christlichen Glauben hat, zum anderen darin – und das ist pädagogisch die entscheidendere Aufgabe – ästhetische Praxis als Lebenskunst vorzustellen. Auch religionspädagogisch hätte dies einen nicht zu unterschätzenden Wert. Wer Bücher liest, Texte schreibt, Bilder malt, Musik macht, Leben erspielt, wird auch einen intensiveren Zugang zur Tradition erlangen, die sich beispielhaft in Büchern, Schriften, Bildern, und Musik niedergeschlagen hat. Entscheidend aber bleibt, dass ästhetisches Lernen in diesem zweiten Sinn nicht funktionalisiert wird. Ästhetische Praxis im Unterricht fördert zuallererst den selbstbestimmten Umgang von Schüler*innen mit ihren spirituellen Möglichkeiten und verfolgt zugleich das Ziel, Selbstbildungsprozesse anzustoßen und zu begleiten.

31 Vgl. Klaus Mollenhauer: Die vergessene Dimension des Ästhetischen in der Erziehungs- und Bildungstheorie, in: Dieter Lenzen (Hg.), Kunst und Pädagogik. Erziehungswissenschaft auf dem Weg zur Ästhetik, Darmstadt 1990, 3-17.

„Und Eso-Leni wurde geboren“

Es gibt so viele „Spiritualitäten“, wie es Menschen gibt³². Diese möglicherweise nur noch für kirchliche Kontexte überraschende Erkenntnis darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Spiritualität heute eben doch begrifflich erfasst und umschrieben, festgelegt und beispielhaft erzählt werden will. Tholens Ansatz erkennt an, dass es viele Spiritualitäten gibt, ohne jede Auffassung oder Handlung als spirituell zu qualifizieren. Spiritualität als ästhetische Praxis, als Lebenskunst und Selbstsorge stellt sich aller Beliebigkeit entgegen, definiert, ohne zu verengen und anderes auszuschließen.

Natürlich wäre es unfair, das absichtslose, nicht eitle, nicht auf öffentliche Wahrnehmung und Anerkennung ausgerichtete Schreiben von Jarmuschs Filmfigur Paterson gegen Meyer-Landruts Kampf um die Rückkehr ins Showgeschäft auszuspielen. Es wäre schon deshalb unangemessen, weil Jim Jarmusch eine Parabel erzählt über gelingendes Leben, das spirituell-poetisch ausgerichtet ist und in der Praxis des Lesens und Schreibens seine Erfüllung findet. Von gelingendem Leben ist auch im Interview Meyer-Landruts die Rede. Auch hier wird eine Geschichte erzählt und Biographie konstruiert. Und da die Sängerin selbst von ihrem Leben erzählt, haben wir es mit autobiographischen Kommentierungen zu tun, die allerdings die Adressaten des später in der Zeitung zu Lesenden fest im Blick haben. Und hierin manifestieren sich vermutlich auch die eingangs genannten Vorbehalte: „Eso-Lenis“ Bekenntnis zu ihrem spirituellen Weg zum authentischen Ich, zur eigenen Mitte, zum Hier und Jetzt, zur Selbstliebe wirkt inszeniert und folgt den Regeln medialer Selbstdarstellung. Die literarische Gattung eines Zeitungsinterviews bringt das mit sich und so darf die Lesenden nicht erwarten, dass Meyer-Landrut ihren spirituellen Weg preisgibt. So wie aber hier von Spiritualität gesprochen wird, läuft sie Gefahr, zum Zerrbild zu mutieren: Die Entdeckung der Spiritualität hat mich wieder fit gemacht fürs Showgeschäft. So darf Spiritualität, die Lebenskunst und Selbstsorge sein will – auch in heutiger Zeit – nicht verstanden werden. Aus der Perspektive ästhetischer Bildung drängt sich die Frage auf: Wo bleibt hier die kathartische Dimension?

32 Vgl. Sudbrack, a. a. O., 858.

Evangelische Spiritualität heute. Eine Spurensuche

MARTIN SCHREINER

Vergewisserung des Gehörten und Gelesenen

Toni Tholens Weihnachtsvorlesung 2016 in der Aula des Hohen Hauses auf dem Kulturcampus Domäne Marienburg der Stiftung Universität Hildesheim zum Thema „Spiritualität heute“ ist mir noch in bester Erinnerung. Ich weiß, dass ich konzentriert zuhören und die Gedanken des Redners gut nachvollziehen konnte. Das Vokabular war mir vertraut und dennoch erinnere ich eine wie auch immer geartete Erweiterung der klugen Beschreibung des Projekts einer literarisch-philosophischen cura sui und einer existentiellen literarisch-ästhetischen Lebenskunst hin zu einem Entwurf einer theologischen oder religionspädagogischen cura sui und einer existentiellen christlichen Lebenskunst vermisst zu haben. Dies könnte einerseits an meiner Erwartung aufgrund des Wissens um den christlich-religiösen Bildungshorizont des Vortragenden oder andererseits an meiner theologisch-religionspädagogischen „Betriebsblindheit“ gegenüber dem Thema „Spiritualität“ gelegen haben. Ich gehöre nicht zu Kracauers *Entschieden*, „die jede Art des akademisch-wissenschaftlichen Fragens nach dem Sinn, nach dem Transzendenten, nach dem, was sich nicht augenscheinlich feststellen oder gar beweisen lässt, sondern sich irgendwie nur als geistiges Bedürfnis diesseits und jenseits des Fassbaren und Diskursivierbaren artikuliert, anderen überlassen“¹. Gleichwohl rechne ich mich gerne Tholens *Suchenden* zu, die beabsichtigen, ihr Leben auch spirituell zu führen, allerdings nicht im rein immanenten Sinne Latours, für den Sorgfalt, Bedenken, Vorsorge, Aufmerksamkeit, Sammlung, Zögern und Reprise nur ohne transzendenten Bezug wichtig sind. Luzide führt Tholen im zweiten Teil seiner Vorlesung überblicksartig in Denk- und Praxisformen der spirituellen Lebenskunst ein, deren Kern die cura sui, die Sorge um sich selbst ist. Fast drängt sich mehrmals der Eindruck auf, dass der Professor für Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik die „Menschen, die sich nicht einer bestimmten institutionalisierten Form der Sinn- und Orientierungssuche verschrieben haben“ aufwerten, ja vielleicht in gewisser Weise rehabilitieren möchte bzw. zu würdigen versucht, dass die Betonung von Lebenskunst in

1 Toni Tholen, *Spiritualität heute*, 18.

Form einer Ästhetik der Existenz „das individualisierte, von kollektiven – auch kirchlichen – Orientierungen weitgehend losgebundene Leben als ein zumindest partiell sinnvolles wahr[zunehmen]“² vermag. Stets geht es ja der Ästhetik der Existenz um die „Suche und Realisierung eines *immanenten* Lebenssinns, der durch die Stabilisierung länger anhaltender affektiver Zustände wie Freude, Glück, Wohlergehen und Gemeinschaftlichkeit hergestellt werden soll“³. Klingt es aber nicht kurz vor Schluss der Rede geradezu wie eine Synthese immanenter und transzendenter Spiritualität, wenn Tholen festhält: „Gleichwohl wäre es auch vorstellbar (warum nicht?), dass die Suchenden über den Umweg der Literatur, der Lebenskunst oder nicht-europäischer spiritueller Texte und Praktiken auch die christliche Tradition neu erschließen könnten: alternative Formen der christlichen Spiritualität, die mit der Lebenskunst unter Umständen einiges gemeinsam haben.“⁴

Theologische Spiritualität

Es ist hier nicht der Ort, die Begriffe „Spiritualität“, „Frömmigkeit“ und „Religiosität“ voneinander abzugrenzen bzw. eine enge, theologisch bzw. pneumatologisch ausgerichtete oder eine weite, anthropologisch ausgerichtete Begriffsbestimmung des Phänomens Spiritualität vorzunehmen.⁵ Es soll nur hingewiesen werden, dass in Deutschland der Begriff „Spiritualität“ durch die 1979 erschienene EKD-Studie „Evangelische Spiritualität“ kirchlich anerkannt worden ist.⁶ Mit Peter Zimmerling sind die Chancen des Begriffs festzuhalten: „Der Begriff besitzt gegenüber ‚Frömmigkeit‘, ‚Religiosität‘ und ‚Glaube‘ verschiedene Vorteile: Er ist im gesamten Bereich der Ökumene verständlich; er macht deutlich, dass es Spiritualität nur im Plural gibt; er bringt das in der abendländischen Theologie lange ungenü-

2 Ebd. 23.

3 Ebd. 209.

4 Ebd. 29.

5 Vgl. u. a. Wolfhart Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986; Gerhard Ruhbach, *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen 1987; Stefan Altmeyer/Reinhold Boschki/Joachim Theis/Jan Woppowa (Hg.), *Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben*, Göttingen 2006; Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2013; 1 Heinz Streib/Barabar Keller, *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen 2015; Uta Heil/Annette Schellenberg (Hg.), *Frömmigkeit. Historische, systematische und praktische Perspektiven*, Göttingen 2016.

6 *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung*, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der EKD, Hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1979.

gend berücksichtigte Wirken des Geistes neu zu Bewusstsein; der Aspekt der Gestaltwerdung macht deutlich, dass die soziale Dimension zum Glauben untrennbar dazugehört. Schließlich spricht für die Verwendung des Begriffs ‚Spiritualität‘, dass er im Gegensatz zu den traditionellen Begriffen ‚Frömmigkeit‘, ‚Religiosität‘ und ‚Glaube‘ für junge und ältere Menschen, auch für solche, die dem christlichen Glauben fernstehen, einen positiven Klang besitzt. Während viele Menschen in einer postchristlichen Gesellschaft meinen, mit dem altbekannten Christentum fertig zu sein, weist der Begriff ‚Spiritualität‘ auf Unbekanntes. Gerade die häufig konstatierte Vagheit macht neugierig, verlockt dazu, sich mit den damit bezeichneten Phänomenen näher zu beschäftigen.“⁷ Mit Zimmerling ist von einem weiten Spiritualitätsbegriff auszugehen: „Ich verstehe unter Spiritualität den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben, der die drei Aspekte rechtfertigender Glaube, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung umfasst. Evangelische, das heißt vom Evangelium geprägte Spiritualität wird dabei durch den Rechtfertigungsglauben sowohl motiviert als auch begrenzt. Die Erfahrung, durch Gott gerechtfertigt zu sein, befreit dazu, den Glauben in immer neuen Formen einzuüben und in der alltäglichen Lebensgestaltung zu bewähren. Umgekehrt bewahrt der Rechtfertigungsglaube davor, das eigene spirituelle und ethische Streben zu überschätzen.“⁸

Christliche Lebenskunst

Aus der Fülle von Positionen und Formulierungen christlicher Lebenskunst seien zwei exemplarisch angeführt. Folgende vermittelbare menschliche Grundhaltungen des Glaubens nennt Hans-Jürgen Fraas, die für alle Christen*innen Leitbild-Wirkung entfalten könnten: Aus den Symbolen der *Schöpfung* lassen sich konkretisieren die „Haltung des Sich-Verdankens, des Vertrauens bzw. Sich-Verlassens, des Gelten-lassens (im Sinn der Unverfügbarkeit), der Ehrfurcht, des Staunens; die Haltung des Selbstwertgefühls, der Würde, der realistischen Selbst- und Welteinschätzung, des Vergänglichkeitsbewusstseins; die Haltung der Verantwortlichkeit und Kreativität, der Partnerschaft und Solidarität, der Umweltverpflichtung, der Toleranz“.⁹ Aus den Symbolen der *Entfremdung* ergeben sich „eine

7 Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität, Band 1: Geschichte, Göttingen 2017, 18.

8 Ebd. 18. Vgl. insgesamt Peter Zimmerling (Hg.), Handbuch Evangelische Spiritualität, Band 2: Theologie, Göttingen 2018.

9 H.-J. Fraas, Glauben und Lernen, Göttingen 1978, 47. Siehe zum Thema Spiritualitätsbildung in einem weiten Sinn: Elisabeth Caloun/Silvia Habringer-Hagleitner (Hg.), Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch, Stuttgart 2018.

kritische Haltung gegenüber dem Bestehenden, verbunden zugleich mit der Fähigkeit zur Selbstkritik (der bloße Nörgler ist durch dieses kritische Prinzip nicht legitimiert). Es ist das Mitleiden an der Not und Widrigkeit der Welt, ein Mitleiden, das zugleich zur kreativen Unruhe wird – die Solidarität mit den Leidenden, auch mit den schuldig Leidenden.“¹⁰ Die den Symbolen der *Erlösung* gemäßen Haltungen umfassen neben denen des Schöpfungsglaubens auch „die Fähigkeit, Konflikte getrost ertragen zu können. Es ist die Fähigkeit sich selbst annehmen zu können, wie man ist, den anderen annehmen zu können, wie er ist, eine realistische Welthaltung einnehmen zu können. Zugleich ist es die Freiheit und gewisse Sorglosigkeit, sich unverdient beschenkt zu wissen, sein Leben mutig und getrost anzupacken, sich dem Anspruch des anderen öffnen zu können, ohne an sich selbst gebunden zu bleiben. Es ist die Freiheit von Institutionen und Normen, von Trends und Rollenzwängen, die Freiheit, seine Zukunft zu bewältigen. Es ist schließlich die Freiheit des Gewissens, die nicht zwischen dem guten und dem schlechten Gewissen oszilliert, sondern in der Spannung zwischen beunruhigtem, mitleidendem und getröstetem Gewissen verharret und von daher zur Verwirklichung des Guten drängt nach dem Motto: Liebe, und tu, was du willst!“¹¹ Die Symbole der *Vollendung* schlagen sich nieder in der „Fähigkeit der ‚Vorausschau‘, das heißt nicht der Vorhersage von Ereignissen, sondern der Vorstellungskraft dessen, was sein soll, der Imaginationsfähigkeit, im Gespür für das Ganze, in der Offenheit für die Zukunft, in der vorauseilenden Kreativität, in der Getrostheit und Geborgenheit gegenüber dem Todesschicksal, im zukunfts-offenen Überwinden gegenwärtiger und zu gewärtigender Fehlschläge, im Vertrauen auf die sich endlich offenbarenden Sinnzusammenhänge und damit in der getrosten nüchternen Hoffnung.“¹²

Peter Bubmann konkretisiert christliche Lebenskunst wie folgt: „Christliche Lebenskunst ist symbolisch-spielerische Erschließung des Heiligen und weisheitlicher Lebensstil der Liebe im Alltag. In beiden Formen gewinnt sie ihr ganz eigenes Profil durch ihren Bezug auf die Geschichte der Gotteserfahrung im Volk Israel, in Jesus Christus und seiner Gemeinde. Christliche Lebenskunst heißt, die Welt anders wahrzunehmen: sie als Gleichnis einer höheren Wirklichkeit lesen, sehen und hören zu lernen; den Zuspruch und Anspruch Gottes in der Welt und im eigenen Leben zu entdecken – gegen allen Augenschein und gegen allen Missklang der unheilvollen Welt. Christliche Lebenskunst geschieht also zunächst als Kunst der Welt-Wahrnehmung im Lichte der Gotteserfahrung. Christliche Lebenskunst heißt weiter, die eigene Frei-

10 Fraas, a. a. O. 49.

11 Ebd. 50f.

12 Ebd. 51f.

heit wahrzunehmen: wahrnehmen einmal im Sinne von wahrhaben: sich Freiheit zusagen und zutrauen lassen, sich als frei erklären lassen, dazu Visionen freien Lebens erinnern und erträumen. Zum anderen meint Freiheit wahrnehmen: sie ernst nehmen und tatsächlich ausüben, sich nicht drücken, wo zu handeln wäre, also auch: mutig zu sein in der Uner-schrockenheit der Gottesgewissheit. Christliche Lebenskunst ist geprägt von Grundhaltungen, die sich dieser geistbewegten Wahrnehmungs-Geschichte verdanken: zuallererst Glaube, Liebe, Hoffnung; dazu Ehrfurcht vor aller Kreatur; Weisheit und andere alte und neue Tugenden; christliche Lebenskunst ist überdies charakterisiert durch vorrangige Optionen und Handlungsregeln für das Zusammenleben (zum Beispiel der Option für die Armen, für die Fremden, für Gerechtigkeit, für Nachhaltigkeit); und sie ist vor allem getragen durch die großen Verheißungen vom Ziel des Lebens im Schalom Gottes. Christliche Lebenskunst heißt weiterhin, Freiheit zu üben. Denn Freiheit ist auch ein Können, das gelernt sein will. Dazu gehört, die Zeichen der Zeit zu deuten, in der Entscheidungssituation abzuwägen und ein begründetes Urteil zu fällen. Dazu gehört weiter, den richtigen Ton zu treffen, passende Bilder zu finden, die angemessene Sprache zu sprechen und in den Spielwelten der Spiritualität heimisch zu werden. Freiheit zu üben bedeutet auch, sich der eigenen Mächtigkeit bewusst zu werden und die eigenen Begabungen gezielt zu entwickeln. Aber auch, mit der eigenen Ohnmacht und mit dem eigenen Versagen umgehen zu lernen und das Unabwendbare anzunehmen. Zur christlichen Lebenskunst gehört schließlich, die eigene Freiheit zu reflektieren und das Leben vor Gott und den Menschen zu verantworten. Profil gewinnt das christliche Leben im Dialog mit anderen Lebenskonzeptionen, indem der Gebrauch der Freiheit begründet und kritisch überprüft wird. Das eigene Handeln wird konsequent in die Sinnperspektive des Gottesreiches gerückt, die verschiedenen Lebensgeister kritisch unterschieden. Dazu bedarf es der religiösen und theologischen Bildung, eben reflektierter christlicher Lebenskunst.“¹³

13 Peter Bubmann, Leben mit Stil und Profil. Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst, in: Nachrichten der ELKiB 9/2003, 268-271, hier 269. Vgl. Fulbert Steffensky, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984; Peter Bubmann/Bernhard Sill (Hg.), Christliche Lebenskunst, Regensburg 2008; Peter Bubmann, Lebenskunstbildung – ein Prospekt, in: Lars Bednorz u. a. (Hg.), Religion braucht Bildung – Bildung braucht Religion, Würzburg 2009, 67-77; Joachim Kunstmann, Christliche Lebenskunst. Eine Anforderung, in: Glück und Lebenskunst, Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), Bd. 29, Neukirchen-Vluyn 2013, 123-130; Michael Meyer-Blanck, Lebenskunst und christliche Tradition, in: ebd. 131-139.

Suchender mit Haiku-Blick

Am Ende der Relecture von Tholens Gedanken zur Spiritualität heute geht dem Verfasser dieser Reflexionen ein Licht auf: Ja, es ist vorstellbar, dass die Suchenden über den Umweg der Literatur, der Lebenskunst oder nicht-europäischer spiritueller Texte und Praktiken auch die christliche Tradition neu erschließen können! In seinem eigenen Leben hat er erfahren, dass dies möglich ist. Durch intensive Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus und mit Haiku-Dichten im Jugend- und Studienalter hat er versucht, sich mittels Sorgfalt, Bedenken, Vorsorge, Aufmerksamkeit, Sammlung, Zögern und Reprise um sich selbst zu sorgen und den anderen Kontur zu geben. Durch die Erkenntnisse und Erfahrungen im Theologiestudium und in der jahrzehntelangen religionspädagogischen Berufspraxis wurde in der Tat zwischen kritischer Ratio und gelebter Mystik eine alltagsverträgliche Symexistenz von ästhetisch-literarischer Lebenskunst und christlicher Lebenskunst ermöglicht.

Der Geist Gottes und die Handlungsfähigkeit von Menschen. Biblisch orientierte Überlegungen zu Toni Tholens „Spiritualität heute“

CARSTEN JOCHUM-BORTFELD

Verdrängung von Religion aus der Gesellschaft?

„Austreibung des Geistes und Spirituellen aus den Wissenschaften“¹ – so lautet die Zeitdiagnose Tholens, die einen Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Spiritualität bildet. Dem stellt er die mannigfache Suche nach spirituellen Erfahrungen, nach dem Transzendenten und nach einem tieferen Sinn im Leben gegenüber, eine Suche, auf die sich viele in der gegenwärtigen Gesellschaft gemacht haben.²

Das von Tholen fokussierte Problem kann noch weitergefasst werden. Das Befremden, das das Themenfeld „Religion“ hervorruft, betrifft nicht nur den Raum der Wissenschaft. Bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Navid Kermani im Oktober 2015 konnte man beobachten, wie beinahe geschockt einige Kommentatoren auf den Abschluss der Preisrede reagierten. Kermani beendete seine Rede in der Paulskirche, in der er auch für eine militärische Intervention in Syrien eintrat, mit einem Aufruf und einer Einladung zum Gebet:

„Meine Damen und Herren, ich möchte Sie um etwas Ungewöhnliches bitten – obwohl es so ungewöhnlich in einer Kirche dann auch wieder nicht ist. Ich möchte Sie bitten, zum Schluss meiner Rede nicht zu applaudieren, sondern für Pater Paolo und die zweihundert entführten Christen von Qaryatein zu beten, den Kindern, die Pater Jacques getauft, die Liebenden, die er miteinander vermählt, den Alten, denen er die Letzte Ölung versprochen hat. Und wenn Sie nicht religiös sind, dann seien Sie doch mit Ihren Wünschen bei den Entführten und auch bei Pater Jacques, der mit sich hadert, weil nur er befreit worden ist. Was sind denn Gebete anderes als Wünsche, die an Gott gerichtet sind? Ich glaube an Wünsche und dass sie mit oder ohne Gott in unserer Welt wirken. Ohne Wünsche hätte die Menschheit

1 Tholen, *Spiritualität heute*, 18.

2 Vgl. ebd.

keinen der Steine auf den anderen gelegt, die sie in Kriegen so leichtfertig zertrümmert. Und so bitte ich Sie, meine Damen und Herren, beten Sie für Jacques Mourad, beten Sie für Paolo Dall'Oglio, beten Sie für die Christen von Qaryatein, beten Sie oder wünschen Sie sich die Befreiung aller Geiseln und die Freiheit Syriens und des Iraks. Gern können Sie sich dafür auch erheben, damit wir den Snuffvideos der Terroristen ein Bild unserer Brüderlichkeit entgegenhalten.“³

Neben der Zustimmung, die Kermani fand, zeigten einige großes Unverständnis. Eine religiöse Handlung hatte in der Paulskirche nichts verloren. Für Johan Schloemann war Kermanis Gebet eine „unerträgliche Handlung“.⁴ Er versteht ein Gebet in einem öffentlichen Kontext, bei dem auch „Nichtreligiöse“ anwesend sind, als ein Akt „politischer Theologie“, mit der sich der Beter dem radikalen Islam angleicht.

Kermanis öffentliches Gebet, verbunden mit einer Einladung mitzubeten, stellte gewiss ein Novum in der Geschichte des Friedenspreises dar. Das Transzendente und die Beziehung eines Individuums zu diesem Transzendenten dürfen nach Meinung der Kritiker Kermanis zur Sprache kommen. Ein Vollzug dieser religiösen Beziehung und Bindung hat im öffentlichen Raum einer aufgeklärten Gesellschaft nichts verloren.

Hier ist nicht der Ort für eine verfassungsrechtliche Diskussion zu Art. 4 GG, der Menschen eine Ausübung der eigenen Religion zusichert, und das nicht nur in den eigenen vier Wänden. Eine Kritik, wie Schloemann sie vorbringt, verkennet, dass der Bezug und die Hinwendung zu einer transzendenten Größe für Menschen gerade in als krisenhaft gedeuteten Zeiten beinahe überlebenswichtig sind. Das Gebet zu Gott wird zu einem Rettungsanker, wo Menschen sich hilflos fühlen und die eigenen Kräfte als nicht ausreichend angesehen werden. Dies ist inhaltlich ein wesentlicher Bestandteil vieler Religionen.⁵ Die Kritik nimmt dieses nicht nur nicht wahr, sie verhindert, dass religiös orientierte Menschen ihre Not auf eine bestimmte Weise öffentlich kundtun können.

Religionen thematisieren auf ihre je eigene Art die Lage von Menschen, die sich in ihrer Welt als hilf- und schutzlos erfahren. Von der jeweiligen Gottheit wird Schutz und das Wenden der Situation erhofft und erbeten. Für den jüdisch-christlichen Traditionsstrom sind die Psalmen des Alten Testaments ein wichtiger Ausdruck dafür: „Reiß mich aus dem Morast heraus, dass ich nicht versinke“ (Ps 69,15). Daran anschließend kann man auch an den für den Protestantismus wichtigen neutestamentlichen Text aus dem Römerbrief verweisen. „In unserer Ohnmacht steht uns die Geistkraft bei,

3 Kermani, Grenzen, 15.

4 Schloemann, Kermanis Aufforderung.

5 Das erkennt sogar die Internationale, deren Sänger*innen deutlich machen, dass sie ihre Befreiung eben nicht von einem höheren Wesen abhängig machen.

wenn wir keine Kraft mehr haben, mit den überlieferten Worten zu beten. Die Geistkraft selbst tritt für uns ein mit wortlosem Schreien.“ (Röm 8,26)

In Religionen geht es damit nicht nur um die Sinnsuche und die Deutung der eigenen Existenz im Angesicht einer jenseitigen Größe, sondern auch um Folgendes: Wie können Menschen in einer Welt leben und überleben, die von Ungerechtigkeit und Gewalt geprägt ist? Dabei steht nicht die theoretische Klärung des Problems, woher diese Übel kommen, im Vordergrund, sondern die Frage wie ein Leben in einer solchen Welt überhaupt möglich ist. Religionen bringen es in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck, dass Menschen an dieser Situation zu verzweifeln drohen.

Von hier aus möchte ich eine Anfrage an die von Tholen vorgestellten Überlegungen zur Spiritualität richten: Tholen gründet seinen Ansatz u. a. in dem antiken Konzept der Lebenskunst, der Sorge um sich selbst, das er unter Bezug auf Michel Foucault entfaltet. Dabei geht es Tholen um eine Lebenspraxis, die durch Rückzug von der Welt Menschen Freiräume ermöglicht, um „Zeit und Raum für eine existenzielle Vertiefung seiner selbst zu gewinnen, welche einem im beruflichen und privaten Alltag kaum zugestanden wird.“⁶ Existentielle Vertiefung hat hier zu tun mit einer Distanzierung von sich selbst, von dem im eigenen Leben Vertrautem und Gewohntem, um so zu einem Leben zu kommen, in dem ein Mensch wirklich und wahrhaft zu dem kommt, was er oder sie will.

Die Sorge um das Selbst macht natürlich auf einen Punkt aufmerksam, der gerade im Protestantismus zu lange beinahe völlig vernachlässigt wurde.⁷ Eine solche Sorge stand unter dem Generalverdacht der Selbstrechtfertigung, dem Versuch, sich das Heil durch eigenes Vermögen erarbeiten zu wollen. Das hatte fatale Folgen, dass nämlich das Individuum durch den sorglosen Umgang mit sich selbst nachhaltig Schaden nahm.

Allerdings mutet das von Tholen skizzierte Projekt dem einzelnen Menschen viel zu. Die Sorge um sich selbst ist eine Aufgabe des Subjekts. Der jeweilige einzelne Mensch kann innerhalb dieses Verstehensrahmens nicht vertreten werden. Führt das nicht zur Überforderung des jeweiligen

6 Tholen, Spiritualität heute, 25.

7 In Hinsicht auf eine theologische Bewertung des menschlichen Körpers haben Sätze zum Beispiel von Martin Luther aus seiner programmatischen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) verheerend gewirkt: „Was hilft es der Seelen, daß der Leib ungefangen, frisch und gesund ist, isst, trinkt, lebt, wie er will? Wiederum, was schadet das der Seelen, dass der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet, wie er's nicht gern will? Dieser Dinge reichert keines bis an die Seelen, sie zu befreien oder zu fangen, fromm oder böse zu machen.“ (Zitiert nach der Ausgabe hg. von Ernst Kähler, S. 126) Solche Sätze, die in den Kontext der Diskussion um die Bußpraxis der mittelalterlichen römischen Kirche gehören, entwickelten losgelöst von diesem Diskurs eine problematische Wirkung.

Individuums? Wird die so notwendige Sorge um sich damit nicht zu einer viel zu großen Aufgabe, gerade in heil- und hilflosen Zeiten?

Der Geist Gottes – neutestamentliche Konkretionen

Im Folgenden werde ich zwei neutestamentliche Texte vorstellen, die ich als eine Art Kommentar zu dem hier vorliegenden Problem verstehe. Beide Texte (Mt 10,1-23 und Röm 8,18-28)⁸ kommen auf den Geist Gottes zu sprechen. Der Geist Gottes ist für evangelisches Nachdenken über Spiritualität ein zentraler theologischer Bezugspunkt. Spiritualität „redet vom Geist, insofern er im menschlichen Leben erkennbar und im menschlichen Handeln wirksam ist.“⁹

In Mt 10,19-20 und Röm 8,26 wird der Geist als Hilfe und Beistand für Menschen verstanden, die sich nicht mehr auf ihre eigenen Kräfte verlassen können. Dabei wird es um das Verhältnis des Wirkens des Geistes Gottes und der Handlungsfähigkeit von Menschen gehen. Der Geist handelt nicht anstelle der Menschen, sondern befähigt sie dazu. Die Bibeltexte bringen die Kraftquellen für Menschen zur Sprache, die sich ihres eigenen Vermögens nicht mehr sicher sein können.

Bibeltexte verstehe ich hier nicht als normative Bezugspunkte christlichen Glaubens, die jede Diskussion mit anderen Positionen überflüssig und unnötig machen. Vielmehr sind Bibeltexte Ausdruck und Zeugnis gelebter Religiosität. In ihnen haben antike Autor*innen ihre Sicht auf Gott und die Welt, auf ihr Verhältnis zu Gott, zur Welt, zu den Mitmenschen und sich selbst in Sprache gefasst. Dabei deuten sie diese jeweiligen Verhältnisse im Rahmen ihre religiösen Traditionen, von denen sie her leben. Diese Texte stellen innerhalb der Interpretationsgemeinschaft der verschiedenen Christentümer eine zu interpretierende Größe dar, wobei der grundlegende Bezug auf diese Texte nicht infrage gestellt wird. Die Auslegung von Bibeltexten ist von daher als Interpretationspraxis¹⁰ zu verstehen, die, wie es in diesem vorliegenden Band geschieht, die engeren Grenzen der Interpretationsgemeinschaft überschreitet.

8 Die Abkürzungen der biblischen Bücher erfolgen nach den Loccumer Richtlinien.

9 Gräb-Schmidt, *Spiritualität*, 1595.

10 Vgl. insgesamt Dalferth, *Interpretationspraxis*. Interpretationen von Bibeltexten, die ja selbst Deutungen und Interpretationen ihrer jeweiligen Beziehung zu Gott, Welt und Mitmensch sind, stellen somit, wie Dalferth es treffend ausdrückt, „Interpretation von Interpretationen“ (ebd., 80) dar.

Mt 10,21

Mt 10 stellt nach der Bergpredigt in Mt 5-7 die zweite Rede Jesu innerhalb dieses Evangeliums dar.¹¹ Geht es in der Bergpredigt zentral um die Tora-
auslegung Jesu, sendet Jesus in Mt 10,5-8 seine Jünger*innen mit einem
besonderen Auftrag aus: Sie sollen das Reich Gottes verkünden und alle
Krankheiten und Gebrechen heilen. Damit partizipieren sie in vollem Um-
fang an der Vollmacht Jesu.¹² Das Handeln, zu dem sie beauftragt werden,
entspricht dem Wirken Jesu bis in das Detail.

Ihre Mission führt die Anhänger*innen Jesu zu jüdischen Gemeinschaf-
ten, im Land Israel und in anderen Provinzen des Imperium Romanum.
Das Matthäusevangelium hat dabei nicht die historische Situation zur Zeit
Jesu im Blick. Vielmehr projiziert das Evangelium, wie auch die anderen
Evangelienchriften im Neuen Testament, die eigene Gegenwart mit ihren
Problemstellungen in die Erzählung vom Leben Jesu hinein.¹³ Den Men-
schen, für die das Matthäusevangelium geschrieben worden ist, wurde es
als Aufgabe zugetraut und zugemutet, das Reich Gottes in jüdischen Ge-
meinschaften und Siedlungsgebieten des römischen Reiches zu verkünden.

In Mt 10 kommen, nachdem auf das Vorgehen bei dieser Mission ge-
nauer eingegangen wird (10,9-15), die Konsequenzen der Verkündigung des
Reiches Gottes zur Sprache: „Seid wachsam im Umgang mit Menschen. Ei-
nige werden euch vor Gerichte bringen und in Volksversammlungen peit-
schen lassen. Meinetwegen werdet ihr Statthaltern und Königen vorgeführt
werden, um vor ihnen und vor den Völkern Zeugnis von Gott abzulegen.
[...] Ihr werdet von vielen gehasst werden um meines Namens willen.“ (Mt
10,17-18,22) Das Wirken der Anhängerschaft Jesu zieht zurückweisende und
gewaltsame Reaktionen ihrer Umwelt nach sich. Die Botschaft von Reich
Gottes stößt auf Ablehnung. Klaus Wengst hat gezeigt, dass in der Darstel-
lung der Christenverfolgung unter Kaiser Nero im Jahr 64 n. Chr. beim His-
toriker Tacitus eine Parallele zu Mt 10,22 zu finden ist. Tacitus hält die Grün-
de, die zu diesen gewaltsamen Aktionen führten, für falsch. Nero geht gegen
die Jesus-Anhänger*innen vor, um sie für den Brand in Rom verantwortlich
zu machen. Tacitus meint aber, dass die Gewalt nicht die Falschen trifft. Für
ihn, dem Angehörigen der römischen High Society, sind die „Christianer“
„wegen ihrer Schandtaten verhasst“ (Tacitus, *Annalen*, 15,44,2). „Man hat
ihnen (den Jesus-Anhänger*innen, CJB) wegen ihrer abweichenden Le-
bensweise Vergehen und Verbrechen unterstellt, sie kriminalisiert.“¹⁴ Diese

11 Zur Komposition des Mt vgl. Ebner, *Matthäusevangelium*, 125-133.

12 Vgl. L. Schottroff, *Heilungsgemeinschaften*, 31. Saldrini charakterisiert die
Christologie des Matthäusevangeliums als „participatory“ (Matthew, 166).

13 Vgl. Schreiber, *Begleiter*, 34,97-98,104-105,110-11.

14 Wengst, *Mirjams Sohn*, 195.

Kriminalisierung zeigt sich auch im Briefwechsel zwischen dem römischen Statthalter Plinius in Bithynien und dem Kaiser Trajan (ca. 110 n. Chr.) (vgl. Plinius, Briefe, 97). Dort geht es um die rechtliche Regelung von Prozessen gegen Jesus-Anhänger*innen. Drangsalierung und Verfolgung der Jesus-Leute endete zur Zeit des Matthäusevangeliums durchaus vor Gericht. Der Plinius-Trajan-Briefwechsel zeigt, dass sie dort mit dem Tod zu rechnen hatten, wenn sie sich nicht von Jesus lossagten. Sie wurden so zu Märtyrer.¹⁵

Mit Blick auf Verfolgungssituationen und erfahrene Gewalt kommt Mt 10 auf den Geist Gottes zu sprechen. Wenn die Jesus-Leute vor Gericht gezerrt werden, wenn sie dort mit Blick auf die drohende Bestrafung für ihr Handeln Zeugnis ablegen müssen, sagt ihnen Jesus hier den Geist Gottes als Hilfe und Beistand zu. Wenn ihnen vor Gericht die Worte fehlen, wird der Geist für sie sprechen.

Hier zeigt sich das besondere Profil der Rede vom Geist Gottes in biblischen Texten. Sie kommen auf den Geist in Zeiten der Krise und Bedrängnis zu sprechen. In der Heilsvision zum Ende des Ezechielbuches (Ez 37) haucht der Geist den leblosen Körpern in Israel Lebenskraft ein (37,14). Diese Vision bezieht sich auf die katastrophale Situation Israels nach der gewaltsamen Eroberung durch Babylon (587/6 v. Chr.) In Apg 1-2 können die Jünger*innen Jesu erst nach der Gabe des Geistes von der Auferstehung Jesu reden. Die Begegnung mit dem auferstandenen Jesus erreicht dies noch nicht. In Joh 14,26 kündigt Jesus den Jünger*innen einen Beistand für die Zeit an, wenn er selbst nicht mehr bei ihnen sein kann. Dieser Beistand wird hier mit dem Geist Gottes identifiziert.

In Jes 42,1 befähigt der Geist Gottes den sog. Knecht Gottes dazu, den Völkern das Recht Gottes zu bringen. Diese prophetische Gestalt agiert in der Krisenzeit des babylonischen Exils im 6. Jahrhundert v. Chr.¹⁶ Nach der Eroberung Israels und Jerusalems wurden zahlreiche Menschen nach Babylon verschleppt. In dieser Situation tritt der Knecht Gottes auf, angetrieben vom Geist. Der Geist ist nicht einfach nur Beistand oder Schutz. Er befähigt Menschen dazu, eine Aufgabe wahrzunehmen. Das, was Menschen in schwierigen Zeiten in die Lage versetzt tätig zu werden, das versteht der Bibeltext als Geist Gottes.

Vergleichbares liegt hier in Mt 10 vor. Den Jesus-Leuten droht bei ihrer Arbeit für das Reich Gottes ihre Handlungsfähigkeit genommen zu werden. Genau diese Fähigkeit wird in Mt 10 vorgesetzt. Jesus beruft die Jünger*innen, damit diese tätig werden. Gerade die drohenden Verhaftungen werden

15 Der Begriff Märtyrer stammt vom griechischen Wort *martyrs*, was zunächst einfach Zeuge bedeutet. Wenn Jesus-Anhänger*innen sich vor Gericht zu Jesus öffentlich bekannten, nahmen sie dafür den Tod in Kauf. Märtyrer meint in diesem Zusammenhang das Ablegen eines öffentlichen Zeugnisses für Jesus.

16 Vgl. Albertz, Exilszeit, 303 f; Kessler, Kyros und der eved bei Deuterocesaja.

diesem ein Ende setzen. In Gefängnissen der römischen Provinzverwaltungen oder lokaler Stadtregierungen werden aus den Arbeiter*innen des Gottesreiches handlungsunfähige Gefangene. Vergleichbares reflektieren die sogenannten Leidensankündigungen in den synoptischen Evangelien (Mt 16,21; 17,22; 20,18-19). In den Erzählungen der Evangelien ist Jesus jeweils der Handelnde: Er heilt, lehrt, diskutiert und wendet sich Menschen zu. In den Leidensankündigungen ist dann vom Menschen (griech.: *hyios tou anthropou*)¹⁷ die Rede. Damit ist Jesus gemeint, der von der jüdischen Selbstverwaltung in Jerusalem verhaftet und hingerichtet wird. Der handelnde Wanderprediger wird zur Handlungsunfähigkeit verurteilt.¹⁸

Den Jünger*innen steht möglicherweise dasselbe Schicksal wie Jesus bevor. Damit sie in dieser Lage nicht tatenlose Opfer werden, wird der Geist Gottes für sie sprechen. Das neutestamentliche Evangelium versteht wie Jes 42 und andere alttestamentliche Texte das, was Menschen aufrichtet und zum Handeln und Sprechen befähigt, als Wirken des Geistes Gottes. Hier wird reflektiert, dass Menschen in bestimmten Situationen ihres Lebens die Kraft zum tätigen Leben nicht aus sich selbst heraus gewinnen können: Ihre Kraftquelle liegt außerhalb ihrer selbst. Die Bibel nennt es Geist Gottes. Der Ort der biblischen Rede vom Geist Gottes ist somit vielfach eine Zeit der Krise.¹⁹

Röm 8,26

Der Römerbrief des Paulus bringt in Röm 8,26 vergleichbares zur Sprache: „In unserer Ohnmacht steht uns die Geistkraft bei, wenn wir keine Kraft mehr haben, mit den überlieferten Worten zu beten. Die Geistkraft selbst tritt für uns ein mit wortlosem Schreien.“ Dieser Satz gehört in die Schlusspassage des ersten großen Teils des Briefes (Röm 1-8).²⁰ Bestimmendes Thema dieser Kapitel ist die Frage, ob und inwieweit für die Anhänger*innen des Messias Jesus, allesamt Angehörige der Unterschicht des römischen Reiches, ein Leben nach Gottes Weisungen und Geboten überhaupt möglich ist. Innerhalb dieses Problemzusammenhangs wird Röm 8,26 relevant.

Die Lebensbedingungen der Messiasleute verhinderten es allzu oft, dass sie nach der Tora, nach Gottes guter Weisung leben konnten:²¹ Wie soll ein Sklave den Sabbat heiligen? Die Wohnumstände in den Slums von Rom verhindern jedes Leben nach den Reinheitsgeboten der Tora. Wie soll man

17 Zur Diskussion um den sogenannten Menschensohn vgl. Jochum-Bortfeld, *Mensch*.

18 Vgl. Jochum-Bortfeld, *Verachteten*, 271.

19 Vgl. Davies/Allison, *Matthew*, 185.

20 Zum Aufbau des Römerbriefes vgl. Schreiber, *Römerbrief*, 277-282.

21 Vgl. Schottroff, *Lieder*, 55-56.

als Tagelöhner*in oder Sklav*in Solidarität üben, wenn man selbst ums Überleben kämpft? Wie hörte eine Sklavin, die zur Prostitution gezwungen wurde, das Verbot des Geschlechtsverkehrs mit mehreren Männern?

Menschen werden zu Opfern gesellschaftlicher Strukturen und den damit verbundenen Ungleichheiten. Sie werden zu einem Leben gezwungen, dass sie nicht wollen. Dieses System von Unterdrückung und Ausbeutung nennt Paulus Sünde (griech.: *amartia*). Sünde ist hier nicht die moralisch verwerfliche einzelne Tat. Es geht um Strukturen menschlichen Zusammenlebens, die menschliches Leben einschränken, behindern oder gar zerstören. In solchen Strukturen herrscht für Paulus Sünde, die er als lebensfeindliche und zerstörerische Macht versteht.²²

Paulus zentrale und neue Erkenntnis ist, dass das Heil Gottes durch Jesus, dem Messias, den Menschen zu Teil wird, „ohne dass die ganze Tora getan wurde“ (Röm 3,28). Das bedeutet keine Abwertung der Tora. Nach Marlene Crüsemann geht es Paulus um folgendes: Die Gebote können die Menschen nicht vor der Macht der Sünde bewahren. Allein die Existenz der Gebote gibt keine Kraft, nach ihnen zu leben. Die Macht der Sünde wird als stärker erlebt. „Ungeachtet allen bisherigen Scheiterns, nach der lebensförderlichen Weisung der Tora zu leben“²³, nimmt Gott in den Augen des Paulus die Menschen an. Er befreit sie „aus dem Herrschaftsbereich der Sündenmacht und des Todes“.²⁴ Die Befreiung aus der Macht des Todes wird für Paulus greifbar in der Auferweckung Jesu, der von Vertretern des römischen Imperiums als Aufrührer hingerichtet wurde. Für die neutestamentlichen Texte zeigt sich hier, dass die menschliche Gewalt keine Macht über den von Gott gesandten Messias Jesus hat. Gottes schöpferische Kraft erweist sich in dieser Perspektive als stärker als die Machthaber in Rom und ihre willfährigen Helfershelfer. Der Glaube an die Auferweckung Jesu gibt in der Sicht des Paulus den Menschen die Kraft, nach der Tora zu leben (Röm 8,1-4). Es geht hier um ein Leben, das sich gegen die alltägliche Gewalt an Gottes Weisung orientiert. Das Leben wird nicht mehr als von der Sündenmacht dominiert, sondern von der schöpferischen Macht Gottes, die in der Auferweckung Jesu erfahren wird.

Paulus bricht hier seinen Gedankengang aber nicht einfach mit vollmundigen Glaubenssätzen ab, sondern er reflektiert, dass die Menschen in den Gemeinden real immer noch in einer Welt leben, die von Unterdrückung und Gewalt beherrscht wird. Er betont, dass Gottes Kraft in Christus offenbar ist. Gleichzeitig macht er deutlich, dass die Menschen weiterhin unter der Sündenmacht leiden. Sie sehnen sich nach endgültiger Befreiung und Erlösung (Röm 8,23). Wenn hier von versklavten Körpern die Rede

22 Vgl. Schottroff, Schreckensherrschaft, 59-69.

23 M. Crüsemann, Tora, 499.

24 Ebd.

ist, dann ist damit das Sklaverei-System des Imperium Romanum gemeint. Noch immer spüren in dieser Sklavenhaltergesellschaft Menschen die Macht der Sünde am eigenen Körper. Diese leidvollen Erfahrungen bringen Menschen in ihren Gebeten und Klagen vor Gott. Röm 8,26 fasst es in Worte, dass auch dafür Menschen die Worte fehlen können, dass Erlittenes Menschen sprachlos macht. Die Exegese biblischer Texte hat in diesem und vergleichbaren Zusammenhängen Ergebnisse der Erforschungen von Traumata rezipiert. Ruth Poser hat die Ergebnisse zum Ezechielbuch²⁵ an einer Stelle unter die Überschrift „Verlorene Sprache“²⁶ gestellt. Sie hebt hervor, dass Sprachverlust eine Reaktion auf eine als traumatisch erlebte Situation sein kann. Dabei geht es um „die Unmöglichkeit, das Geschehene sprachlich zu symbolisieren: Traumatisierte wollen, ja müssen erzählen, um das Erlebte als Teil ihrer Lebensgeschichte begreifen zu lernen. Oft können sie es nicht, weil sie keine Sprache haben für das, was mit ihnen geschehen ist. Und weil es für sinnlose Gewalt keine Sprache gibt, vielleicht auch keine Sprache geben darf.“²⁷

Für die paulinischen Briefe ist an verschiedenen Stellen überlegt worden, ob der Briefschreiber hier traumatische Erfahrungen versucht in Worte zu fassen. In 1 Kor 4,9-13 könnte es darum gehen. Gerade 1 Kor 4,9 spricht davon, dass Paulus oder andere Messiasleute zur Verurteilung und körperlichen Bestrafung in der Arena einer römischen Großstadt vorgeführt wurden.²⁸ Im Vorprogramm römischer Gladiatorenwettkämpfe wurden häufig verurteilte Straftäter öffentlich körperlich bestraft oder hingerichtet. Messiasleute, die von den Behörden verfolgt wurden, sahen sich damit konfrontiert. Davon spricht Paulus auch in Röm 8,35: „Wer sollte uns von der Liebe des Messias trennen? Unterdrückung, Angst, Verfolgung, Hunger, Obdachlosigkeit, Gefahr oder politische Verfolgung, die mit dem Tod endet?“ David Carr spricht in Bezug auf Paulus vom „traumatized apostle“.²⁹

Der Geist Gottes, die Kraft, die von Gott kommt, wird in Röm 8 als das angesehen, die das Unaussprechliche vor Gott bringen kann. Da, wo auch die Kraft zum Klagen versagt, hilft in der Sicht des Paulus das, was die biblische und kirchliche Tradition Geist Gottes nennt.

Es mutet beinahe paradox an, dass das Unaussprechliche im neutestamentlichen Text in Worte gefasst werden kann. Das Schreiben des Römerbriefes selbst kann als Wirken des Geistes interpretiert werden. In ihm wie in anderen biblischen Schriften kommt vieles von dem Unaussprechlichen

25 Grundlegend: Poser, Ezechielbuch.

26 Poser, Verlorene Sprache.

27 Ebd., 123.

28 Vgl. L. Schottroff, Brief, 49-76. Vgl. zur Weiterführung dieser Interpretation Janssen, Beschämung.

29 Carr, Resilience, 174.

zur Sprache. Das etwas nicht sagbar ist, wird geschrieben und damit gesagt.³⁰ Der Brief stellt den Versuch dar, der Sprachlosigkeit zu entkommen. Die Menschen um Paulus standen vor dem Problem, das Friedrich-Wilhelm Marquardt so beschreibt: „Wer sprachlich nicht hoffen kann, etwa weil er in ihr Wirklichkeit de-finiert, begrenzt (z.B. sich nicht zu stottern, zu wiederholen, pathetisch zu überborden getraut), kann auch nicht Hoffnung in Wirklichkeit setzen.“³¹ Sie suchen nach einer Sprache für das, was ihre Seelen und Körper belastet, und für das, worauf sie hoffen. Diese Suche, die Versuche eine solche Sprache zu lernen und auszuprobieren können als spirituelle Praxen gedeutet werden. Die Menschen, deren Leben sich in den biblischen Texten niedergeschlagen hat, verstehen sich auf diesem Such- und Lernweg vom Geist Gottes getragen.

Tholen hat in seinem Beitrag auf „Lesen und Schreiben als integrale(n) Bestandteil einer spirituellen Lebenskunst“ hingewiesen. Er sieht in den Werken moderner Autoren den Versuch, „nach dem ‚Tod Gottes‘, so Nietzsches berühmtes Diktum, an der Möglichkeit einer spirituellen Existenz im Hier und Jetzt des Lebens selbst festhalten zu wollen. All diese Geister wenden sich von der Kirche in ihrer traditionellen und orthodoxen Gestalt ab, suchen aber für das spirituelle Gefühl und für die spirituelle Sehnsucht neue Räume und Realisierungen: vor allem in der Praxis des Lesens und Schreibens.“³² Diese Beobachtung sollte mit der oben beschriebenen Suche der biblischen Texte nach einer Glaubens- und Hoffnungssprache in Beziehung gesetzt werden. Claudia Janssen macht in ihrer Arbeit zu 1 Kor 15 auf eine notwendige Verschränkung von theologischer und literarischer Arbeit in Bezug auf die Versuche, Gotteserfahrungen in Worte zu fassen, aufmerksam.³³ Sie sieht in Anschluss an Dorothee Sölle, die Theologie vor der Aufgabe, „die Grenzen der Sprache des Alltags und der wissenschaftlichen Abstraktion zu überwinden“.³⁴

30 Die geschriebenen Texte des Neuen Testaments sind ihrer Entstehungszeit eigentlich nur die Grundlage für einen mündlichen Vortrag des Geschriebenen. Die Lesefähigkeit in Bezug auf die griechische Sprache war nicht so weit verbreitet, dass alle in den Gemeinschaften die Texte wahrnehmen konnten. Es brauchte dafür das Vorlesen.

31 Marquardt, *Utopie*, 150.

32 Tholen, *Spiritualität heute*, 27.

33 Vgl. Janssen, *Schönheit*, 316-318.

34 Ebd., 318 mit Verweis auf Sölle, *Gegenwind*, 289.

Spiritualität und Erfahrungen von Begrenzungen menschlicher Handlungsfähigkeit

Theologisches Nachdenken über Spiritualität und spirituelle Praxis sollten diese Probleme berücksichtigen, von denen in biblischen Texten die Rede ist. Menschen werden in ihrem Glaubensleben mit Ereignissen konfrontiert, die sie an die Grenzen ihres Vermögens und Könnens bringen – und häufig, wie es Röm 8,24 zeigt, darüber hinaus. Die biblische Rede vom Geist Gottes will Menschen aber nicht als handlungsunfähig darstellen. Vielmehr geht es um die Stärkung und Ermöglichung von Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit der Menschen, die für die biblische Tradition unbedingt zum Menschsein dazugehört.³⁵ Gerade in den Texten der Tora werden Menschen als handlungs- und kommunikationsfähig gesehen. Menschen haben als Geschöpfe Gottes Fähigkeiten bekommen, die sie in ihrem Leben entfalten sollen, um so ihre Geschöpflichkeit ausleben zu können. Die Gebote der Tora greifen häufig da ein, wo dies nicht gewährleistet ist. Gerade die Regelungen von Begrenzungen von Verschuldungsbeziehungen und von Schuldsklaverei (z.B. Dtn 15,1-18) zielen auf die Erneuerung von Handlungsfähigkeit von ehemaligen Schuldsklav*innen ab.

In Bezug auf eine Spiritualität der Lebenskunst sollte meiner Meinung hier weiter gearbeitet und über die Begrenzungen menschlichen Handelns und den Umgang damit nachgedacht werden. Die biblischen Texte stellen pointierte Gesprächsangebote dafür dar.

Die Notwendigkeit eines solchen Weiterdenkens zeigen die verschiedensten literarischen Produkte auf dem Markt der Spiritualität, die auf eine veränderte Lebenspraxis hinzielen.³⁶ Sie sind in der Regel arg ins Gelingen verliebt. Die Frage, ob das anvisierte Lebensprojekt auch misslingen könnte, wird gern ausgeblendet. Der Erfolg wird zum Zwang. Das Nichtgelingen wird zum persönlichen Scheitern.

Henning Luther hat mit seiner Vorstellung von der fragmentarischen Existenz zu Bestrebungen Stellung bezogen, im Laufe der menschlichen

35 Zu Gesamtzusammenhang vgl. Jochum-Bortfeld, Verachteten, 301-311.

36 Es empfiehlt sich bei denen verschiedenen Suchdiensten die Wortkombinationen „Spiritualität, Erfolg“ und „Spiritualität, Ganzheitlichkeit“ einzugeben. Die dort angezeigten Ergebnisse zeigen, wie weit verbreitet solche Sichtweisen des Gelingens und des Erfolgs sind.

Biografie eine stabile, vollendete und gereifte Identität zu erreichen.³⁷ Spirituelle Ansätze sind dafür anfällig, Wege in eine ähnliche Richtung zu gehen. Der Mensch, der sich einer spirituellen Lebenskunst widmet, kann vergleichbare Zielvorstellung haben: eine gereifte, geistlich gegründete Identität, die sich durch die Beschäftigung mit den geistig-geistlichen Dingen mit sich selbst im Reinen weiß. Gerade das inflationäre Reden von Ganzheitlichkeit in diesem Zusammenhang ist ein klarer Hinweis darauf.

Luther setzt dem die vielfältigen Erfahrungen von Fragmentarität menschlichen Lebens entgegen. Es geht ihm dabei um die Erfahrungen von Abbrüchen und der Nicht-Vollendung im Leben. Im Bruchstückhaften sieht er „die Ruinen der Zukunft, Baustellen, von denen wir nicht wissen, ob und wie an ihnen weitergebaut wird; wir wissen immer nur daß der Bau noch nicht vollendet ist. Gegen die Erstarrung steht die Sehnsucht, die Bewegung der Selbsttranszendenz.“³⁸ Gleichzeitig geht es ihm um den Verzicht von menschlichen Allmachtsphantasien, die nach einer ganzheitlichen Identität streben. Das Anerkennen von Fragmentarität im Leben bedeutet für Luther „das Annehmen-Können eigener Schwäche“³⁹ und der Begrenztheit der eigenen Existenz. Der Ansatz Luthers vergegenwärtigt die Erfahrungen biblischer Texte, von denen oben die Rede war, und stellt sie in den Kontext heutiger Diskurse um Leitbilder menschlichen Lebens.

Zum Schluss ist jedoch noch ein Rückblick auf die Diskussion um Kermans öffentliches Gebet nötig. Die Kritik daran verkennt die Notwendigkeit für manche, ihre Sicht auf die Welt (und Gott) in der Handlung eines Gebets zum Ausdruck zu bringen. Der Versuch, solches in den privaten Raum abzuschieben, verbannt eine bestimmte Form von Stellungnahmen zum Zustand der Welt und der menschlichen Gesellschaften aus der Öffentlichkeit. Das Gebet ist in religiöser Perspektive Ausdruck der Dringlichkeit des Wunsches nach Frieden und das Eingeständnis der Unzulänglichkeit menschlichen Handelns in diesem Konflikt. Ansonsten müsste nicht um göttlichen Beistand gebetet werden. Mit dem Gebet benennt der Beter/die Beterin die Gewalt des Krieges öffentlich und gesteht ein, dass die Opfer des Krieges von den Regierungen dieser Welt bisher im Stich gelassen wurden. Dies ist keine politische Theologie im Sinne von Fundamentalisten der verschiedenen Spielarten, sondern eine inhaltliche Positionierung aus einer religiösen Perspektive, die sich um den Zustand menschlicher Gesellschaft sorgt und daran auch leidet. Solche Äußerungen nicht zuzulassen, ist selbst ein Ausdruck von Fundamentalismus, der religiöse Äußerungen in der Öffentlichkeit kategorisch ablehnt.

37 H. Luther (Religion, 161-165) setzt sich mit Identitätskonstruktionen im Gefolge von Mead und Erikson auseinander.

38 Ebd., 170.

39 Ebd., 174.

Das Nachdenken über Spiritualität heute, gerade im Kontext der Wissenschaften, fragt noch einmal nach der Bedeutung von religiösen Praktiken für heutiges Reflektieren über menschliche Gesellschaften und über die Welt in ihrer Gesamtheit. Jürgen Habermas hatte in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises zu diesem Konfliktfeld einiges gesagt. Er sieht religiöse Menschen und Religionsgemeinschaften vor der Aufgabe, ihre Haltungen und Positionen im öffentlichen Diskurs nach den Spielregeln demokratischer Willensbildung zu vertreten: „Sie (die Gläubigen, CJB) sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.“⁴⁰ Gleichzeitig sieht er aber auch die säkular orientierten Menschen vor einer wichtigen Herausforderung stehen. „Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.“⁴¹ Dazu gehört auch ein öffentliches Gebet um Frieden.

Ein Nachtrag

Der Ansatz der Lebenskunst und der Sorge um sich selbst sind in der Diskussion insbesondere mit hellenistischen Philosophien wie die der Stoa entstanden. Von solchen philosophischen Ansätzen ist Vieles und Gutes über eine bewusste Lebensführung zu lernen. Von ihrer gesellschaftlichen Prägung her sind diese Konzepte allerdings Philosophien, die von Werten und Grundeinstellungen der damaligen Oberschicht geprägt sind. Man könnte eine breite Übernahme solcher philosophischen Gebäude als eine Art Demokratisierung elitärer Gedanken verstehen.⁴² Dabei bleibt aber eine grundsätzliche Frage außen vor: Hauskeller hat in Bezug auf die stoische Philosophie von einer „Ethik der Hinnahme“⁴³ gesprochen. Darin zeigt sich ein wesentlicher Zug stoischer Philosophie und der daraus resultierenden

40 Habermas, Glauben, 13.

41 Ebd. Zur Diskussion um Habermas' Zuwendung zum Thema Religion vgl. u. a. Viertbauer/Gruber, Habermas. Habermas selbst hat für den Herbst 2019 eine umfangliche Philosophiegeschichte angekündigt, die den Diskurs um Glauben und Wissen in den Mittelpunkt stellt.

42 Vgl. Gerd Theißen, Jesusbewegung, 290-305, der im entstehenden antiken Christentum eine Bewegung sieht, die Oberschichtenwerte für die Unterschicht rezipiert.

43 Hauskeller, Ethik, 250.

Lebenspraxis. Das Besondere dieser Lebenspraxis zeigt sich in den Zielen menschlichen Handelns. Ein Mensch, der nur nach den Dingen strebt, über die er nicht vollständig verfügen kann, von denen er also nicht weiß, ob er sie erreicht, unterwirft sich dem Drang, diese Ziele zu erreichen. Die Freiheit erlangt der stoische Weise nur, wenn er sich von solchen Zielen distanziert.⁴⁴ Der Umgang mit den Gütern der Welt ist deutlich von dieser Distanz geprägt. Der Weise geht mit ihnen in dem Wissen um, dass sie ihm, so wie er sie bekommen hat, auch wieder genommen werden.⁴⁵ Durch die Distanz zur äußeren Welt erlangt der stoische Weise Unabhängigkeit und kommt zu Selbstgewissheit und Gelassenheit. Diese Distanz zur äußeren Welt führt jedoch dazu, dass die Welt so hin- und angenommen wird, wie sie ist.

Stoischen Philosophen geht es deswegen nicht um eine grundlegende Veränderung der Welt und des Laufes der Dinge. Mit Blick auf den römischen Kaiser Marc Aurel, dessen „Selbstbetrachtungen“ durchaus auch heute noch als philosophischer Bestseller gelten, kann man, durchaus polemisch, formulieren: Ein Philosoph mit dieser gesellschaftlichen Position hat gar kein Interesse an einer Veränderung der Welt. Schmid schreibt in Bezug auf die Stoa auch kritisch: „Ein Problem dieses Stoizismus besteht jedoch darin, die Hinnahmefähigkeit allzu weit auszudehnen und darüber die Frage zu vernachlässigen, welche der hinzunehmenden Bedingungen verändert werden könnten.“⁴⁶

Die hier vorgestellten biblischen Texte, gerade Röm 8, zielen auf einen grundlegenden Wandel der Welt ab. Sie erhoffen von Gott eine grundstürzende Veränderung, damit sich die leidvolle Lage der Menschen verändert. Darauf setzen die Menschen in und hinter den biblischen Texten ihre Hoffnungen. Wie Mt 5,44 und Röm 12,17-18 es weiterhin zeigen, führt das zu einer veränderten Praxis.⁴⁷ Der als gewaltsam erlebten Welt wird von Seiten der Messiasleute die Liebe des Feindes entgegengestellt. Der Feind ist zu lieben wie der Nächste (Mt 5,44). „Auch wenn euch jemand Unrecht zugefügt hat, zahlt es nicht durch weiteres Unrecht zurück. Soweit es auf euch ankommt, lebt mit allen Menschen in Gottes Frieden.“ (Röm 12,17-18) Dies ist für Paulus eine Konkretion des Nächstenliebegebots (Röm 13, 8-10): Auch die Verfolger sind Menschen. Auf Gewalt soll nicht mit Gewalt reagiert werden. Das war für das römische Reich, in dem Kampf ein gesellschaftlich anerkanntes und geachtetes Mittel der Auseinandersetzung war, eine durchaus revolutionäre Haltung, resultierend aus einer religiösen Grundhaltung.

In diesem Zusammenhang wäre es noch einmal lohnenswert zu diskutieren, ganz im Sinne von Habermas, welchen produktiven Beitrag Spi-

44 Vgl. ebd., 203.

45 Vgl. ebd., 205.

46 Schmid, *Lebenskunst*, 53.

47 Vgl. Janssen, *Schönheit*,

ritualität für gesellschaftliche Diskurse und Konflikte leisten kann. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung seit Beginn des 20. Jahrhundert ist dafür ein gutes Forschungsfeld. Diese Bewegung mit ihren vielfältigen Trägergruppen war nach dem Zweiten Weltkrieg eine wichtige Protagonistin im Bereich der Dekolonisation, gerade des afrikanischen Kontinents. Auf einem Höhepunkt der Arbeit in diesem Bereich sprach die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi (1975) von einer „Spiritualität des Kampfes“⁴⁸, des Kampfes u.a. für „a just, participatory and sustainable society“.⁴⁹

Literatur

- Albertz, Rainer: Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., BE 7, Stuttgart 2001.
- Bent, Ans J. van der: WCC Assemblies, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, hg. von Nicholas Lossky u. a., Geneva 1991, 1090-1096.
- Carr, David M.: Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven/London 2014.
- Crüsemann, Marlene: „Heißt das, dass wir die Tora durch das Vertrauen außer Kraft setzen?“ Röm 3,28-31 und die ‚Bibel in gerechter Sprache‘, in: Schiffner, Kerstin u. a (Hg.): Fragen wider die Antworten, Gütersloh 2010,
- Dalferth, Ingolf U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, ThLZ.F 11/12, Leipzig 2004.
- Davies, William D./Allison, Dale C.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of Saint Matthew Vol II: Matthew 8-18, Edinburgh 1991.
- Ebner, Martin: Matthäusevangelium, in: Ders./Stefan Schreiber: Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 125-153.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth: Art. Spiritualität V. Dogmatisch, RGG⁴ Bd.6, 2008, 1594-1595.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, in: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001: Jürgen Habermas, 9-15 (abrufbar unter: https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf, 20.02.2019).
- Hauskeller, Michael: Geschichte der Ethik. Antike, München 1997.
- Janssen, Claudia: Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005.
- Dies.: „Ich schreibe das nicht, um euch zu beschämen“ (1 Kor 4,14). Beschämung und Scham im Kontext antiker Genderdiskurse und in den paulinischen Gemeinden, in: Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hg.), Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt, Neukirchen-Vluyn 2018, 159-181.

48 Zitiert nach: Ruddat, Diakonische Spiritualität, 413. Vgl. Raiser, Ökumene, 417.

49 Bent, WCC Assemblies, 1094.

- Jochum-Bortfeld, Carsten: Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit, BWANT 178, Stuttgart 2008.
- Ders.: „Denn der Mensch ist nicht gekommen, um zu dienen“ (Mk 10,45) – zu theologischen Bedeutung des *hyios tou anthropou*, in: Marlene Crüsemann/ders.: Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 159-172.
- Kermani, Navid: Über Grenzen gehen. Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, in: Reden anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2015, Sonntag, der 18. Oktober 2015. 8-15 (abrufbar unter: <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2015%20Friedenspreis%20Reden.1611966.pdf>, 20.02.2019)
- Kessler, Rainer: Kyros und der eved bei Deuterocesaja. Gottes Handeln in Macht und Schwäche, in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld: Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 141-158.
- Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- Luther, Martin: An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen, hg. von Ernst Kähler, Stuttgart 2004.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.
- Poser, Ruth: Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur, V.T.S 154, Boston/Leiden 2012.
- Dies.: Verlorene Sprache: Das Ezechielbuch als literarische Auseinandersetzung mit dem Trauma des babylonischen Exils, Pastoraltheologie 105, 2016, 121-138.
- Raiser, Konrad: Ökumene unterwegs zwischen Kirche und Welt, Münster u. a. 2013.
- Ruddat, Günter: Diakonische Spiritualität, in: Ders./Gerhard K. Schäfer (Hg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 407-420.
- Saldarini, Anthony J.: Matthew's Christian-Jewish Community, Chicago/London 1994.
- Schloemann; Johan: Warum Kermanis Aufforderung zum Gebet ein unerträglicher Übergreif war, SZ vom 20.10.2015 (abrufbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/oeffentliches-beten-so-geh-in-dein-kaemmerlein-1.2699166>, 20.02.2019).
- Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, stw 1385, Frankfurt a. M. 1998.
- Schottroff, Luise: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, ThKNT 7, Stuttgart 2013.
- Dies.: Heilungsgemeinschaften. Christus und seine Geschwister nach dem Matthäusevangelium, in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld: Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 23-44.
- Dies.: Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus, in: Janssen, Claudia u. a. (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2000, 44-66.

Dies.: Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus, in: Dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 57-72.

Schreiber, Stefan: Römerbrief, in: Martin Ebner/ders.: Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 277-302.

Ders.: Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern 2010.

Sölle, Dorothee: Gegenwind. Erinnerungen, München 1999.

Theißen, Gerd: Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.

Tholen, Toni: Spiritualität heute, in diesem Bd.

Vierbauer, Klaus/Gruber, Franz: Habermas und die Religion, Darmstadt, 2019.

Wengst, Klaus: Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter. Mit den vier Evangelisten Jesus entdecken, Gütersloh 2016.

Im Gesicht des Anderen sich selbst und die Welt erblicken. Begegnungen mit der Großen Goldenen Madonna des Hildesheimer Dommuseums

BETTINA UHLIG

Einführung

Der Text basiert auf einer Weihnachtsvorlesung¹, die ich 2018 – zwei Jahre nach Toni Tholens Vorlesung zur Spiritualität – gehalten habe. Wenngleich beide Vorlesungen nicht aufeinander abgestimmt waren, so haben sie doch einiges gemeinsam. Sie vertiefen sich in Fragen und Gedanken, die sich auf *existenzielle* Erfahrungen von Menschen beziehen.

Während Spiritualität im Text von Toni Tholen zum unmittelbaren Gegenstand des Nachdenkens wird, leuchten in meinem Text Momente des Spirituellen auf, ohne besonders hervorgehoben zu werden. Sie sind weniger auf der Oberfläche als vielmehr zwischen den Zeilen des Textes zu finden. Die Gelegenheit, einen bereits geschriebenen und vorgetragenen Text noch einmal neu zu betrachten und ihn begleitet von den Gedanken eines anderen Textes zu lesen, ist verlockend. Denn dies stellt in Aussicht, den Text mit den Augen des anderen Textes in seinen Zwischenräumen auszu-leuchten und bestenfalls etwas zu erhellen, das noch verborgen lag.

Der Text gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil widmet sich der Goldenen Madonna – sie wird vorgestellt, befragt und kunsthistorisch eingeordnet. Interessant und zuweilen rätselhaft ist das über mehrere Jahrhunderte wiederholte Austauschen der Köpfe von Madonna und Jesuskind. Im zweiten Teil geht es um den Blick der Madonna. Ich gehe der Frage nach, wie der Blick in das Gesicht einer (blickenden) Skulptur als Blickbegegnung funktioniert und wie sich die Wirksamkeit eindringlichen Blickens erklären und verstehen lässt. Dazu ziehe ich sowohl philosophische und bildwissenschaftliche als auch verhaltensbiologische und evolutionstheoretische Argumente heran. Im dritten Teil wird ein Beispiel ausbreitet. Wir

1 Der Beitrag ist die verschriftlichte und überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich als ‚Weihnachtsvorlesung der Universität Hildesheim‘ im Dezember 2018 gehalten habe.

verfolgen Kinder im Grundschulalter bei ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit der Goldenen Madonna. Der Schlussteil öffnet sich dann für die spirituellen Dimensionen der Berührung von Blicken.

Das Gesicht der Madonna

Bild und Bildnis

Was sehen wir, wenn wir in das Gesicht einer mittelalterlichen Madonnenfigur blicken? Unterscheiden sich die rezeptiven Erfahrungen oder sogar das Sehen selbst, je nach dem in welcher Zeit, mit welcher religiösen Prägung oder in welchem räumlichen Umfeld sich ein Mann, eine Frau oder ein Kind einer Madonna zuwendet?

Schauen wir zunächst zurück in die Zeit, in der die Große Goldene Madonna entstand. Folgt man einschlägigen kunsthistorischen Texten, so gilt in der christlich geprägten europäischen Tradition das Mittelalter als Epoche der „Entdeckung“ des Bildes. Im Mittelalter, so der Kunsthistoriker Kurt Bauch (1960), ist „alles Frühere verwandelt, alles Folgende begründet worden, bis heute“ (ebd., S. 275)². In der Sprache des Mittelalters findet sich das Wort *imago*. Es bezeichnet zunächst jede Form von Bildwerken, gleich ob es sich um eine zwei- oder dreidimensionale Gestaltungen handelt. *Imago* bedeutet so viel wie Zutreffendes, Gleichkommendes, Ähnelndes. Es ist also naheliegend, dass das Wort *imago* im Sinne von *Bildnis* verwendet wurde. Auch eine zweite etymologische Referenz deutet darauf hin: das lateinische Wort *imor*, bedeutet so viel wie *gleich sein*; auch im Sinne von *imitor* (nachahmen, wiedergeben, nachbilden vor allem von Verstorbenen) (vgl. ebd., S. 276). Doch geht es im Mittelalter nicht um Porträts – also um die Wiedergabe individueller Personen (dies wird erst die Künstler*innen der Renaissance beschäftigen). Mittelalterliche Bildnisse zeigen Figuren (der biblischen Erzählung) in Menschengestalt. Doch ist das Bild, das „der Mensch von sich macht, die Gestalt, der er zu entsprechen hat, [...] etwas anderes, Höheres, als nur der Mensch. [...] der Gott ist als Mensch gebildet, der Mensch in sein übermenschliches Bild erhoben“ (ebd., S. 277). In der (gestalteten) menschlichen Figur wird das Übermenschliche, Göttliche ansichtig und für gläubige Menschen erfahrbar.

Die etymologische Bedeutung der Begriffe *imago* und *imor* lassen einen Zusammenhang zwischen Bild und Bildnis ableiten. Das mittelalterliche Bild kann als Bildnis des menschengewordenen oder menschengleichen Bild Gottes verstanden werden. In diesem Sinne wird das Bild als Bildnis (im Kontext religiöser Praxis) gesehen, betrachtet, angerufen und verehrt. Der

2 Diese Aussage bezieht sich auf die abendländische Kulturgeschichte.

Blick in das Antlitz des Bildnisses der Madonna kann deshalb für Gläubige der Blick in das Gesicht der Muttergottes selbst sein.

Doch auch nicht-gläubige Menschen können den Anblick des Bildnisses der Madonna als eine berührende (und spirituelle) Erfahrung erleben. Denn der Blick in das Gesicht eines Anderen ist – so die These meines Textes – eine universelle und tiefgreifende Erfahrung des Mensch-Seins. Denn am Anfang allen Sehens und aller Begegnung mit der Welt steht – wie ich im zweiten Teil ausführen werde – der Blick (eines Säuglings) in das Angesicht eines anderen Menschen, das als ‚ebenbildlich‘ erkannt wird. Das Bildnis ist als Gegenüber erfahrbar, weil es auf das responsive Moment des Blickens und Angeblickt-Werdens zurückgeht, das im Erfahrungsraum jedes Menschen liegt.

Die Große Goldene Madonna

Die Große Goldene Madonna, auch als *Goldene Madonna* oder *Hildesheimer Madonna* bezeichnet, gehört zu einer Gruppe von Großplastiken³, die zwischen 900 und 1100 entstanden. Diese Großplastiken gehören zu den herausragenden Kunstwerken früh- und hochmittelalterlicher Kunst. Die auf den Zeitraum 1010–1015 datierte Goldene Madonna ist eine Schenkung Bischof Bernwards an seine Bischofskirche. Seit der Wiedereröffnung des Dommuseums im Jahre 2015 steht sie im Zentrum der Ausstellungsarchitektur und ist der Schnittpunkt der Sicht- und Raumachsen (Abb. 1).

Im Folgenden sollen einige Details zur Goldenen Madonna hervorgehoben werden. Ich beziehe mich dabei vor allem auf die Forschungen und Publikationen von Michael Brandt (1989, 2013) und Claudia Höhl (2018)⁴. Dass wir sie heute als *Kunst* betrachten ist im Übrigen eine neuzeitliche Zuschreibung, denn erst in der Renaissance entsteht jenes Verständnis von (bildender) Kunst, auf das wir uns heute beziehen, wenn über Kunst gesprochen wird. Die Entstehungszeit von Großplastiken dieser Art liegt jedoch im Mittelalter. Die Goldene Madonna gilt als eines der Meisterwerke bernwardinischer Kunst⁵. Großplastiken wie diese waren Auftragsarbeiten. Sie entstanden als Gemeinschaftsprojekte in Werkstätten, in denen man ar-

3 meist Madonnendarstellungen und Kruzifixe

4 Claudia Höhl ist seit 2015 die Direktorin des Hildesheimer Dommuseums. Sie ist die Nachfolgerin von Michael Brandt, der das Dommuseum von 1993 bis 2015 leitete.

5 Als Bernwardinische Kunst werden die unter Bischof Bernward von Hildesheim (960–1022) geschaffenen bzw. von ihm in Auftrag gegebenen Kunstwerke bezeichnet. Dazu gehören die Bernwardstüren, die Bernwardssäule oder der Bernwardsleuchter – die heute im Hildesheimer Dom oder Dommuseum zu



Abb. 1 Große Goldene Madonna (1010-1015)

beitsteilig zusammenarbeitete. So zeugt die Goldene Madonna auch von der großen Leistung der Hildesheimer Bildschnitzer- und Goldschmiedewerkstätten. Das sieht man zum Beispiel am Korpus und der goldenen „Hülle“, die die Wirkung der Figur so stark bestimmt. Der Korpus besteht aus einem Holzkern aus Lindenholz, der mit dünnem Goldblech ummantelt ist. Die Ummantelung ist mit zahlreichen Schmuckelementen und Edelsteinen verziert. Der Rücken der Figur ist plastisch ausgearbeitet, jedoch ist das Rückenteil ein bewegliches Teil, das man herausnehmen kann (Abb. 2/3). Es schützt den Hohlraum im Inneren der Figur. Denn: Im Inneren befanden sich vermutlich Reliquien. Das Besondere am Holzkorpus ist die – für diese Zeit – ungewöhnlich detaillierte Faltenführung und das vergleichsweise moderne anatomische Verständnis, das der Bildschnitzer vor allem in Bezug auf das hervortretende Knie einbringt.

Leider finden sich in den von mir rezipierten Texten zur Entstehung der Figur keine genauen Hinweise darauf, wie die Köpfe von Maria und dem Jesuskind (an Großplastiken wie dieser) entstanden. Dennoch liegt mein Augenmerk in den folgenden Ausführungen, die in der Kunstgeschichte ihren Anfang nehmen und dann andere Wege einschlagen, vor allem auf dem Kopf bzw. dem Gesicht der Madonna.

Exkurs: Reliquiar oder Bildnis?

Wie entstand dieser Typus der vollplastischen Madonnenfigur, von denen es neben der Hildesheimer Madonna noch zahlreiche andere gibt? Die Kunsthistorikerin Anne Pawlik (2013) erforscht, ob die frühen Vollplastiken aus ottonischer Zeit bereits als Bildnisse konzipiert wurden. Sie kann dies bestätigen und widerlegt damit jene bis dato gängige Auffassung, dass am Anfang das Reliquiar stand – also ein Objekt (in Körpergestalt), das Reliquien erhielt⁶. Sie kommt durch Analyse einer Vielzahl an Großplastiken aus dem 9.–11. Jahrhundert zur Erkenntnis, dass längst nicht alle Großplas-

sehen sind. Die Objekte entstanden für die Gestaltung des Doms oder für den liturgischen Gebrauch.

- 6 Pawlik (2013) rekonstruiert detailliert die jahrzehntelangen virulenten Diskussionen um die Frage, ob die frühen Großplastiken Reliquiare waren. In den 1950er und 60er Jahren wurde in der kunsthistorischen Forschung – entgegen den vorangehenden Überlegungen – davon ausgegangen, dass der Reliquien-Schrein der Vorläufer des Bildes bzw. Bildnisses war. Wenn sakrale Vollfiguren (in ottonischer Zeit) als Reliquiare konzipiert waren – als Schreine, die Reliquien enthalten – dann, so die Vermutung, wurden die (figuren- bzw. körperförmigen) Reliquiare erst nach und nach von vollplastischen Figuren abgelöst, weil sie für eine längere Zeit noch „den Rest von seinem Leib als materiellen Kern“ (ebd., S. 289) brauchten. Nach dieser Auffassung wäre (erst im



Abb. 2 Goldene Madonna: Holzkorpus, von vorne und von der Seite



Abb. 3 Goldene Madonna: Holzkorpus, von hinten



Abb. 4 Kopf der Goldenen Madonna, von vorne



Abb. 5 Kopf der Goldenen Madonna, von der Seite

tiken Reliquien enthielten. Das sieht sie als Beweis dafür, dass diese Objekte bereits im frühen Mittelalter als figurative Gestaltungen bzw. als Bildnisse konzipiert waren – und auch in einem solchen Verwendungszusammenhang standen. Es ist für Pawlik (ebd.) deshalb naheliegend, anstatt von Reliquiaren von ‚reliquienbeherbergenden Großbildwerken‘ zu sprechen.

Die alten und die neuen Köpfe

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass die Köpfe und zum Teil die Hände der Goldenen Madonna seit der Barockzeit mehrfach ausgetauscht wurden. Die aktuellen Köpfe (Abb. 4/5) stammen aus dem Jahr 2015.

Man könnte hinsichtlich der unsicheren Zeiten, in denen diese Objekte entstanden, vorschnell annehmen, dass die Köpfe gestohlen wurden. Doch das Ersetzen der Köpfe erklärt sich anders: Die verschiedenen Köpfe sind, so Claudia Höhl (2018, S. 10), Zeugnis sich verändernder Glaubenshaltungen und ästhetischer Ideale. Wie die ursprünglichen Köpfe ausgesehen haben, ist nicht bekannt – sie existieren nicht mehr. Es ist anzunehmen, dass die Hildesheimer Madonna ähnlich hergestellt wurde und aussah, wie die (ebenso berühmte) Essener Madonna (Abb. 6/7). Beide Madonnen haben in etwa die gleiche Entstehungszeit. Aber: Die Untersuchungen des Holzkerns der Hildesheimer Madonna brachten zum Vorschein, dass die Hildesheimer Madonna – zumindest zum Teil – bemalt war. Höchstwahrscheinlich waren die Gesichter in einem rosa Inkarnatton gefasst, worauf die originalen Farbreste an der erhaltenen Hand Mariens und den Füßen hindeuten. Zu dieser Einschätzung kommen sowohl Michael Brandt (2013) als auch Claudia Höhl (2018). Das farbig gefasste Madonnengesicht auf Holz ließ die Madonna, so Michael Brandt (2013, S. 118), weit weniger „entrückt“ erscheinen, als die Goldene Madonna aus dem Essener Münsterschatz. Es gibt indes Hinweise darauf, dass zumindest der Kopf der Hildesheimer Madonna auch mit Goldblech beschlagen war.

Es ist historisch belegt, dass der erste Austausch der Köpfe 1664 erfolgte. Offenbar war das goldene Gesicht der Grund dafür. Der Hildesheimer Domherr Franz Anton von Wissocque (1625–1667) hat sich am „monströsen Anblick des Mariengesichtes“ gestört – diese Aussage ist in den historischen Dokumenten, so Brandt (2013), hinterlegt. Die Aussage bezog sich auf ein vollständig mit Goldblech verkleidetes Madonnengesicht mit zwei Augen aus Edelsteinen (vgl. Brandt 2013, S. 118). Wissocque veranlasste 1664 den Austausch: Offenbar wurde nicht nur der Kopf der Maria ersetzt, sondern auch der des Jesuskindes sowie die Hände beider Figuren (vgl. Abb. 8).

späten Mittelalter) an die Stelle der Reliquie das Bildnis (als Bild) getreten. Die Goldene Madonna wäre dann lediglich einen Reliquienschrein.



Abb. 6 Kopf der Essener Madonna



Abb. 7 Essener Madonna



Abb. 8 Goldene Madonna im Zustand der Veränderung von 1664



Abb. 9 Goldene Madonna um 1900

In Abb. 8 ist zu sehen, wie die Goldene Madonna nach dem Austausch der Köpfe im 17. Jahrhundert aussah. Diese Ansicht blieb fast 250 Jahre lang erhalten. Die Veränderung des Aussehens führte zu einer Veränderung der Wirkung. An die Stelle eines idolhaften Gottes mit starrem Blick und auratischer Vergoldung sollte ein menschliches, bei der Gestalt Christi ein kindliches Aussehen treten. Die Gestaltung mit echten Haaren, so Höhl (2018), betonte die Vermenschlichung, um dem Betrachter einen Zugang zu ermöglichen.

Um 1900 folgt eine erneute Umgestaltung der Madonna (Abb. 9). Bischof Sommerwerck (1821–1905) gab neue Köpfe in Auftrag, die eine stärkere Angleichung an die ursprüngliche, mittelalterliche Darstellung erreichen sollte. Im 20. Jahrhundert wurden die Köpfe mehrfach verändert. Besonders interessant ist, dass in den 1950er Jahren der zu seiner Zeit sehr erfolgreiche und anerkannte Künstler Ewald Mataré für eine Neugestaltung der Köpfe angefragt wurde. Er sagte jedoch ab und begründete seine Absage damit, dass der ottonische und der moderne Künstler kein einheitliches, handwerkliches Formgefühl mehr besäßen. Insofern sei es schwierig, denn die Köpfe seien keine ‚Anbauten‘, sondern das „Wesentliche der ganzen Figur“ (zit. bei Höhl 2018, S. 13). Der Bildhauer Leo Dierkes nahm den Auftrag schließlich an; wieder veränderte sich (im Jahr 1960) das Antlitz der Madonna (Abb. 10). Von 1993 bis 2010 wurde die Madonna dann als kopflose Figur ausgestellt und abgebildet (Abb. 11).

Michael Brandt, der damalige Direktor des Dommuseums, griff während der Schließung und Restaurierung des Museums (2010–2015) den Gedanken erneut auf, einen zeitgenössischen Künstler mit der Neugestaltung der Köpfe zu beauftragen. Die Wahl fiel auf den südtiroler Bildhauer Walter Moroder (*1963). Es sollte, so Brandt, ein eigenes Kunstwerk entstehen, das dem historischen Objekt komplementär zugeordnet ist und ein neues Bild ergibt; die Eigenwertigkeit beider Werke sollte erkennbar bleiben (vgl. Höhl 2018, S. 17). Anders als Mataré sieht Moroder sich in einer Tradition verortet, der er nicht entkommen kann und der er sich bewusst mit der Annahme des Auftrags stellt. Trotz aller Zweifel und Vorsicht – die Arbeit an den beiden Köpfen dauerte ca. drei Jahre – gelingt es ihm, Köpfe zu schaffen, die zwar ihre Gegenwärtigkeit zeigen, doch die zugleich überzeitlich sind (Abb. 1, 4, 5). Moroders Madonna zeigt im Vergleich zum Jesuskind eine stärkere Präsenz und Eindringlichkeit. Der Kopf des Jesuskindes wirkt zurückgenommen, in sich geschlossen und fordert weniger zum Anblicken heraus als das Gesicht der Madonna. All dies sind bewusste Entscheidungen des Künstlers – auch das Weglassen der Hände (bis auf die erhaltene Hand, die das Fragmentarische der Figur bestehen lassen. Moroders Madonna ist nicht als individuelle Person (Porträt) gemeint, sondern vielmehr als Bildnis (in ihr zeigen sich zugleich alle Madonnen in ihrer madonnentypischen Mimik und Erscheinung). In dieser Allgemeinheit können Jahrhunderte überspannt werden. Für Moroder lässt sich der Bogen vom Mittelalter bis



Abb. 10 Goldene Madonna, 1960; Köpfe und Hände von Leo Dierkes



Abb. 11 Madonnenfigur ohne Köpfe

in die Gegenwart spannen. Das Moment der Kontinuität erschließt sich für ihn nicht nur aus der Überzeitlichkeit des Madonnen-Bildnisses, sondern ebenso aus dem Handwerk. Weil Moroder sein Handwerk versteht, kann er an eine handwerkliche Tradition anschließen, die Jahrhunderte zurückliegt; und es gleichermaßen transformieren und in die Jetztzeit holen⁷.

Es lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass es trotz aller Veränderungen, die die Madonnenfigur(en) im Verlaufe ihrer tausendjährigen Geschichte vollzog(en), doch eine bestimmte Art der Darstellung gibt, die (jenseits des ästhetischen Zeitgeschmacks und der dominierenden Darstellungsprogramme der Epochen) immer wieder (neu) die menschliche oder menschenähnliche Erscheinung betont, welche besonders durch das Gesicht, das Antlitz,

7 Im Jahr 2018 zeigte das Dommuseum Hildesheim eine Sonderausstellung mit den Werken von Walter Moroder. Auch in Moroders ‚modernen‘ Figuren erscheint etwas Zeitenthobenes. Es sind weniger Porträts, als vielmehr Bildnisse von Frauen. Ihre Blicke haben etwas Eindringliches; meist sind es gesenkte Blicke, die Innerlichkeit und Versunkenheit vermitteln. In ihnen scheint auf gewisse Weise etwas Madonnenhaftes auf. Wenn man den nahezu lebensgroßen Figuren im Museum gegenübersteht, dann kann man sie geradezu körperlich erfahren. Sie sind blickende Gegenüber, die sich den Betrachtenden – auch mit gesenkten Blicken – zuwenden. (Vgl. dazu vor allem Höhl 2018)

erfahrbar wird. Deshalb ist die Rede vom Kopf als „Wesentliches der Figur“, von der „Vermenschlichung“ der Köpfe und einem nahen, nahbaren Anblick.

Kunstwerke, die es uns ermöglichen, in das Gesicht eines anderen Menschen zu sehen und dort zu verweilen, sind – so meine These – *besondere* Kunstwerke. Zwar ‚funktionieren‘ sie wie alle Kunstwerke als sinnhafte Gegenüber, an denen uns ein Weltbild entgegentritt und die Angebote zur Deutung und Reflexion eigener Erfahrungen, Glaubenssätze und Weltkonzepte macht, doch ruft die Ansicht eines Gesichtes noch mehr in uns auf. Der Blick in das Gesicht eines anderen Menschen ruft eine Erfahrung auf, die unmittelbar mit der Erfahrung *ein Mensch zu sein* verbunden ist.

Es wäre einzuwenden, dass der Blick in das Gesicht eines lebendigen Menschen doch etwas anderes ist, als der Blick in ein gemaltes oder geformtes Gesicht. Ja und nein. Es gehört offenbar zu den besonderen menschlichen Fähigkeiten, beim Blick in das gemalte, fotografierte, modellierte Gesicht eine ähnliche Erfahrung zu machen, wie beim Anblicken eines lebendigen Gegenübers.

Der an die Betrachtende adressierte Blick einer gestalteten Figur lässt sich bei zahlreichen Kunstwerken nachweisen. Eine weitere zeitgenössische künstlerische Position, die mit den Figuren von Walter Moroder korrespondiert, soll exemplarisch herangezogen werden, um den Topos der blickenden Figur zu vertiefen. Der japanische Bildhauer Katsura Funakoshi (*1951) arbeitet mit großplastischen Figuren. Er legt ein besonderes Augenmerk auf das Gesicht bzw. den Blick. Seine Figuren scheinen gleichermaßen nach innen und nach außen zu blicken – das macht ihre Faszination aus. Für die Kunsthistorikerin Anna Bechinie (2000) strahlen die Figuren eine würdevolle und zugleich verstörte Ruhe aus; man spüre die Innerlichkeit, Ruhe und Gefasstheit (vgl. ebd., S. 7). Der in Japan geborene Künstler studierte Bildhauerei in den USA. Er ist ein Wandler zwischen den Welten, dessen Figuren im Kontext transkultureller Perspektiven stehen. Sein Interesse gilt sowohl europäischer Bildhauerkunst, als auch der japanischen Tradition der Kamakura-Zeit⁸. Funakoshi arbeitet (wie Moroder) vollplastisch. Er sägt, schneidet, schleift seine Figuren aus dem Holz heraus. Im Gegensatz zu den Körpern, die recht blockhaft und stilisiert erscheinen, arbeitet er die Gesichter sehr detailliert aus. Besonders bedeutsam ist das Einsetzen der Augen. Traditionell wurden in Japan Kristallkugeln verwendet, die mit Papier und Seide hinterlegt waren, auf die Pupille und Iris aufgemalt waren. Funakoshi arbeitet mit Marmoraugen, die (wie die

8 Die Kamakura-Zeit ist eine Epoche der japanischen Geschichte. Es ist die Periode seit dem Anfang des sogenannten Kamakura-Shogunats 1192 bis zu seinem Untergang im Jahr 1333. Die Kamakura-Zeit war der Beginn der Feudalregierung in Japan. Die Kunst dieser Epoche, vor allem die Bildhauerei, ist gekennzeichnet von einem neuen, realistischen Figurenstil, bei dem Figuren (oft Holzskulpturen) besonders individuell und lebensecht wirken.

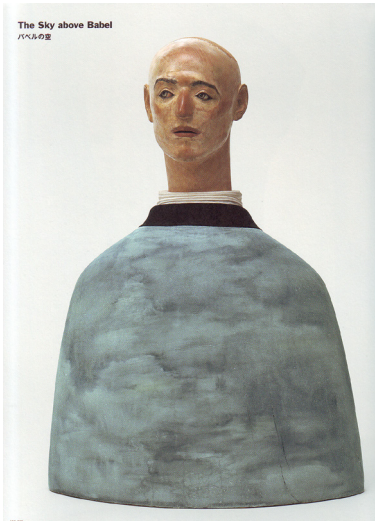


Abb. 12 Katsura Funakoshi: The Sky above Babel, 1994



Abb. 13 Katsura Funakoshi: The Sky above Babel, 1994, Detail

Kristallaugen) von hinten in den ausgehöhlten Kopf eingesetzt werden. Das ‚Augenöffnen‘ (Aufmalen bzw. Einsetzen der Augen) wurde in der japanischen Tradition durch geweihte Personen durchgeführt. Mit dem Augenöffnen wurden die Figuren zum Leben erweckt (vgl. ebd.). (vgl. Abb. 12, 13, 14). Auf Abb. 14 ist zu sehen, wie der Künstler an einer Figur arbeitet. Sie ist sein Gegenüber, die Augen sind bereits eingesetzt und die Blicke begegnen sich. Es wirkt so, als ob sie sich wechselseitig intensiv und eindringlich betrachten. Ohne Zweifel handelt es sich um eine besondere Form der Beziehung.

Blickend auf ein Bild/Bildnis antworten

Warum erfahren wir den Blick einer Figur (aus Holz) als eine Aufforderung? Warum fühlen wir uns von diesen Blicken angezogen? Warum blicken wir antwortend zurück in das Gesicht einer Figur, von der wir eigentlich wissen, dass sie nicht lebendig ist? Und: Ist es ein und dasselbe, ein nicht-lebendiges Gesicht anzublicken? Braucht es eine Veränderung, Transformation, um ein nicht-lebendige Bildnis als Gegenüber einzuführen und so zu behandeln als sei es lebendig?

Philosophie und Bildwissenschaft haben sich eingehend mit diesen Fragen befasst und verschiedene Überlegungen darüber angestellt, was das Blicken (im Allgemeinen) und der Blick auf ein Bild resp. Bildnis (im Besonderen) ausmacht.



Abb. 14 Katsura Funakoshi im Blickkontakt mit seiner Figur

Der Philosoph Helmuth Plessner hat den Blick in das Gesicht eines Anderen als „anthropologisches Existenzial“ bezeichnet, weil sich der Mensch im begegnenden Blick als exzentrisches Wesen erfährt, insofern er sich im Spiegel des Anderen erblickt und sich so mit den Augen des Anderen zu sehen lernt (Plessner zit. bei: Krämer 2011, S. 71). Die Begegnung der Blicke ist für Plessner mehr als ein Blickwechsel zwischen zwei Augenpaaren. Denn mit dem Blick in die Augen eines anderen Menschen werden gleichzeitig Gesicht und Leib des Anderen ansichtig. „Sein Gesicht“, so Plessner (1982/1998, S. 181), ist „das meine in Umkehrung“ und „sein Leib: Kopf, Schultern, Arme, Beine [ist das, B.U.] Gegenbild meiner Bewegungsfelder“.

Auch der Philosoph und Bildwissenschaftler George Didi-Huberman (1999) argumentiert im Sinne der sich begegnenden Blicke und dem wechselseitigen Angeblickt-Sein. Er formuliert programmatisch: „Was wir sehen, blickt uns an“. Für Plessner bezieht sich die Blickbegegnung vornehmlich auf die Begegnung zwischen Menschen⁹. Für Didi-Huberman macht es indes keinen Unterschied, ob uns ein lebendiges Wesen oder ‚etwas‘ (eine Madonnenfigur) anblickt. Seine gedankliche Figur öffnet sich für die Möglichkeit, dass das Angeblickt-Werden sich nicht auf Lebewesen bzw. lebendige (oder für lebendig gehaltene) Wesen beschränkt und damit auch gestaltete Figuren oder Bilder einschließt. Dieser Gedanke soll ausgehend von Didi-Hubermann noch etwas vertieft werden.

Das Wahrnehmen im ‚Angesicht‘ von Bildern ist kein Sehen im eigentlichen Sinne, so die Kulturwissenschaftlerin Sybille Krämer (2011), sondern ein Blicken. Die Besonderheit des Blickbezugs liege darin, dass die Blicke uns ihrerseits anblicken. Daraus leitet Krämer ab, dass es sich beim wechselseitigen Blick um einen performativen Akt handelt (vgl. ebd., S. 69). Krämer schließt an Jean Paul Sartres Reflexionen über den Blick und das Blicken an und betont, dass der Ausgangspunkt des Blickens nicht der vom Subjekt ausgehende Blick ist, sondern das Angeblickt-Werden, welches dem Subjekt durch einen Anderen widerfährt (vgl. ebd.). Die Grundkonstellation des Blickens ist demnach nicht das Blicken, sondern das Angeblickt-Werden. Bezugnehmend auf Sartre formuliert Krämer: „Der Andere ist nicht der, mit dem ich kommuniziere, sondern derjenige, durch den ich angeschaut werde.“ (Ebd.) Und weiter: Im Blick „verschwistern sich Distanz und Distanzlosigkeit in einer inversen Relation: Indem ich angeblickt werde, ist derjenige, der blickt, distanzlos bei mir anwesend durch seinen Blick, mit dem er mich zugleich jedoch in und auf Distanz hält“ (ebd., S. 70).

Wenngleich (auch) Sartre den Blick als ein zwischenmenschliches Phänomen begreift, lässt sich diese Art des wechselseitigen Anblickens auf den

9 Plessners Überlegungen zielen auf die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Er thematisiert die Blickbegegnung zwischen Menschen als spezifisch menschliches Vermögen (vgl. u.a. Plessner 1982/1998, S. 181)

Blickwechsel zwischen Bild und Betrachter*in übertragen – und somit auch auf den speziellen Blickwechsel zwischen Betrachter*in und Madonna beziehen. Der Bildwissenschaftler Hans Belting stellt im Kontext seiner bildanthropologischen Überlegungen und Untersuchungen heraus, dass bei der Begegnung mit einem Bild (insbesondere mit einem Bildnis) der gleiche Eindruck eingefangen wird, den wir aus der körperlichen Begegnung kennen (vgl. Belting 2007b, S. 70)¹⁰. Es besteht demnach kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Blicken in das Gesicht eines lebendigen Menschen oder einer (lebendig wirkenden) Figur. Unser blickwechselndes Verhältnis zu Bildern entsteht, so nochmals Krämer, weil es in der sozialen Konstitution unserer Existenz grundiert ist. Denn: „[...] weil und insofern wir soziale Wesen sind, machen und betrachten wir Bilder.“ (ebd., S. 70). Anders formuliert: Weil unser Dasein schon immer ein Angeblickt-Sein durch den Anderen ist, kann Bildern jene Kraft und Macht zukommen, als Blickende angeblickt zu werden (vgl. ebd.).

Der Bildwissenschaftler Horst Bredekamp (2015), der diese Argumentationsfigur ebenfalls aufgreift, formuliert, dass in der Erfahrung des lebendigen Blickes, sowohl die Fähigkeit zu blicken liege, wie die Fähigkeit, auf Blicke zu antworten. Im Wechselspiel der Blicke entsteht nach Bredekamp ein Chiasmus der Blicke als eine spezifische Form der Bild-Betrachter*in-Interaktion bzw. als intrinsischer Bildakt. Bredekamp führt interessanter Weise als Beispiel die Essener Madonna (um 990) (Abb. 6/7) an (vgl. ebd., S. 236) – das ließe sich durchaus auf die Hildesheimer Madonna übertragen. Anders als die Essener Madonna, die (seit mehr als 1000 Jahren) mit weit aufgerissenen, eindringlichen Augen blickt, ist der Blick der Hildesheimer Madonna (heute und womöglich schon früher) eher innerlich, versunken. Und doch entsteht hier jene Kreuzung der Blicke als Interaktion zwischen Madonna und Betrachter*in.

Mit Lacan lässt sich der Gedanke des wechselseitigen Anblickens noch weiter konkretisieren: „[...] ich sehe nur von einem Punkt aus, bin aber in meiner Existenz von überall her erblickt“ (Lacan 1987, zit. bei Boehm 1994, S. 23). Lacan bezieht das Sichtbar-Sein nicht auf das unmittelbare Sichtfeld einer sehenden Person, also auf ein Gegenüber, das im Gesehen-Werden auch angesehen werden kann. Vielmehr ist die Person, die sieht, von allen Seiten sichtbar, kann also auch von hinten, oben oder unten gesehen werden. Mit dem Sehen sind wir also gleichsam eingefasst in einen sichtbaren Raum, in dem wir selbst ansichtig werden. Diese Erfahrung wird im Dommuseum nicht nur möglich, sie ist dort geradezu inszeniert. Die mittig platzierte Madonna ist nicht nur von allen Seiten sichtbar, sondern sie ist der Punkt, um den herum die Räume erst als ein ganzes Sichtfeld sichtbar

10 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Bauch (1994) zu mittelalterlichen Reliquiaren, die zu Bildern werden.

werden – mittendrin diejenigen, die von der Madonna angeblickt werden und als Blickende (im Raum) sichtbar werden.

Ergänzend möchte ich den Kunsttheoretiker John Berger (1974) hinzuziehen. Denn Berger betont das relationale Verhältnis des Sehens. Er schreibt: „Der Blick des anderen verbindet sich mit dem unsrigen und macht es erst so glaubwürdig, daß wir ein Teil der sichtbaren Welt sind“ (ebd., S. 9). Der wechselseitige Charakter des Sehens und Gesehenwerdens, der das Sehen von Geburt an präfiguriert, führt nach Berger über das Blickverhalten zwischen Menschen hinaus. Wir sehen niemals nur eine Sache für sich, sondern „nehmen vielmehr die Beziehungen zwischen den Dingen und uns wahr“ (ebd.). Die Interdependenz von Anblicken und Angeblickt-Sein, die allem Sehen zugrunde liegt, bestimmt nicht nur den Blickwechsel zwischen Menschen, sondern gleichermaßen das Sehen der Welt und all ihrer Dinge, Wesen, Szenen, Phänomene und Erscheinungen. Relationales oder korresponsives Sehen spannt ein Beziehungsfeld auf. Es involviert die sehende Person in ein Beziehungsgeschehen, das sich zwischen ihr und dem zu Sehenden entfaltet. Es involviert die Betrachter*in der Madonna in das (kulturell und religiös konnotierte) Beziehungsgeschehen, das die Madonna gleichsam mitführt und spannt gleichermaßen neue Beziehungen auf, in die die Betrachter*in sehend und sichtbar eintreten kann.

Blickbegegnung und die Fähigkeit zur Imitation von Anderen

Von Geburt an und ein Leben lang machen wir die Erfahrung der Blickbegegnung. Für den anderen Menschen, den ich sehe, bin auch ich sichtbar, weil wir uns gleichen. Dieses Sich-Gleichen, das Plessner (1982/1998, S. 180) als „elementares Phänomen der Reziprozität zwischen mir und dem Anderen“ bezeichnet, ist (auch) die Voraussetzung dafür, andere mimisch-gestisch nachzuahmen – um sie zu verstehen.

Der Psychologe und Kognitionswissenschaftler Andrew N. Meltzoff untersuchte in den 1970er Jahren das Imitationsverhalten von Neugeborenen. Er stellte in verblüffenden Experimenten fest, dass bereits 42 Stunden alte Säuglinge die Fähigkeit besitzen, Mimik imitieren zu können. Für Meltzoff bedeutet frühe Imitation, dass wir mit der Fähigkeit zur Welt kommen, andere als uns ähnlich wahrzunehmen. Wie dies kognitiv funktioniert, dazu konnte man in dieser Zeit noch keine genauen Aussagen machen. Im Jahre 1996 wurden die Spiegelneuronen entdeckt. Diese speziellen Neuronen sind dafür verantwortlich, dass bei der Beobachtung eines anderen Menschen auch jene Hirnareale aktiviert werden, die man benötigt, um die beobachtete Handlung (Klavierspielen) selbst auszuführen. Das führte zur Annah-

me, dass Spiegelneuronen (die nicht nur Menschen besitzen) Lebewesen erlauben, innerlich nachzuerleben, was ein anderes Lebewesen tut. Die Vermutung liegt also nahe, dass Spiegelneuronen bei Empathie und Nachahmungsverhalten eine wichtige Rolle spielen. Aktuelle Positionen der Kognitionsforschung (u. a. Siegler/deLoache/Eisenberg 2008) gehen jedoch noch einen Schritt weiter und sprechen davon, dass die neurokognitiven Mechanismen der Nachahmung über die Empathie hinaus die Grundlage der Fähigkeit ist, eine *Theory of Mind* auszubilden. Die *Theory of Mind* beschreibt die Fähigkeit, sich in die mentalen Zustände von anderen Menschen hineinzusetzen (*Mentalizing*), um Andere und ihre Absichten zu verstehen und damit das eigene Verhalten anzupassen. Es sind offenbar nicht die Spiegelneuronen allein, die hierfür zuständig sind, sondern eine Kombination aus Nachahmen und wechselseitigem eingehenden Betrachten (wozu vor allem Menschen in der Lage sind, wenngleich auch andere Tiere Spiegelneuronen besitzen). Eine besonders wichtige Rolle spielt – und da schließt sich der Kreis zu den philosophischen Überlegungen – der Blick. Bei keiner anderen Spezies ist der Blickkontakt so anhaltend und intensiv wie bei Menschen. Aktiver Blickkontakt und eingehendes gegenseitiges Betrachten des Gesichts spielen offenbar eine Schlüsselrolle bei Imitations- und Zuschreibungsprozessen. Diese Fähigkeit wird bereits im Säuglings- und Kleinkindalter entwickelt – wir behalten sie in ganzes Leben lang.

Kleinkinder sind, auch das konnte signifikant nachgewiesen werden, wahre Meister im impliziten Verstehen mentaler Zustände. Sie können bereits im Alter von wenigen Monaten am Gesicht eines anderen Menschen ausmachen, ob dieser mehr oder weniger bereit ist, ihm zu helfen – und wenden sich dann entsprechend an den Hilfsbereiten. Offenbar war diese Fähigkeit (evolutionär gesehen) überlebensnotwendig.

Doch wozu benötigt der Mensch die Fähigkeit zur Imitation (von Gesichtern). Es gibt mit den Forschungen der Primatologin und Anthropologin Sarah Blaffer Hrdy (2010) eine sehr interessante evolutions- und kulturgeschichtliche Erklärung, die durchaus Korrespondenzen mit den im letzten Abschnitt herangezogenen philosophischen Überlegungen zeigen. Entgegen der These der klassischen Bindungstheorie (Bowlby), dass die (leibliche) Mutter entscheidend für die Entwicklung der Bindungsfähigkeit von Säuglingen ist, weist Blaffer Hrdy nach, dass menschliche Säuglinge und Kleinkinder nicht ausschließlich im isolierten Bezug mit ihren Müttern aufwachsen (sollten) und begründet dies damit, dass die menschliche Spezies ansonsten vermutlich nicht überlebt hätte. Es war nach Blaffer Hrdy von Anbeginn der menschlichen Evolution der Fall, dass Säuglinge und Kleinkinder von mehreren Personen gehalten und aufgezogen wurden. Damit bestand von Anfang an eine Notwendigkeit, sich im sozialen Gefüge von mehreren Personen zurechtzufinden, Kontakt herzustellen und auszuloten, wer mehr oder weniger hilfsbereit ist. Blaffer Hrdy weist nach, dass

neuartige Aufzuchtbedingungen in einer Linie früher Homininen zur Folge hatten, dass die Aufzucht von Jungen nicht mehr nur von ihren Müttern geleistet wurde, sondern von einem breiteren Spektrum von Betreuer*innen, und dass die Abhängigkeit von dieser Betreuungsgruppe aus evolutionärer Perspektive sogenannte Selektionsdrücke erzeugte, die Individuen begünstigten, welche die mentalen Zustände anderer besser entschlüsseln konnten und besser imstande waren, herauszufinden, wer ihnen helfen oder schaden würde. (vgl. Blaffer Hrdy 2010, S. 98).

Es mag nicht verwundern, dass dem Blickkontakt eine tragende Rolle in dieser zwischenmenschlichen Beziehungsaufnahme zukommt. Schon wenige Tage nach der Geburt, so Blaffer Hrdy, sehen sich menschliche Neugeborene nach Augen um, und ihr Blick verweilt länger auf Gesichtern, in denen Augen sind, die ihren Blick erwidern. Bald danach lächeln oder lachen Säuglinge spontan bei der Kontaktaufnahme. Aktiver Blickkontakt und eingehendes gegenseitiges Betrachten des Gesichts spielen offenbar eine Schlüsselrolle bei mentalen Zuschreibungs- und Imitationsprozessen von Kleinkindern (vgl. ebd.).

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal den Bogen zu Helmut Plessner schlagen, der sich im Rahmen seiner philosophisch-anthropologischen Überlegungen eingehend mit diesem Phänomen befasst hat und zu vergleichbaren Schlüssen kommt. Wenngleich Plessner weniger an Kinder bzw. die Genese von Imitationsprozessen denkt, sieht er – wie oben bereits ausgeführt – in der Begegnung der Blicke eine Reziprozität zwischen anblickenden und angeblickten Menschen gegeben, das ebenso für Kinder gilt. Er beschreibt das Phänomen wie folgt: „Sobald mein Blick das fremde Auge trifft, sehe ich mich erblickt, angeblickt [...]. Der Andere sieht nicht nur aus, sondern – mich an und steht damit in der Position des Vis-à-vis als derjenige, mit dem ich den Platz tauschen kann. In dieser Vertauschbarkeit des Blickpunktes, die mir sein Blick bezeugt, ist er ein Anderer, ich bin für ihn ein Anderer.“ (Plessner 1982/1998, S. 180) Am Leitfaden des begegnenden Blicks könne die Entdeckung der Reziprozität des Körperschemas erfolgen. Der Mensch (das Kind) verfüge über die einander begegnenden Blicke als Leitfaden zwischen und dem Anderen, an dessen Stelle er stehen könne und dessen Mienen und Gesten er daher auch mit seinem eigenen Leib nachahmen könne. Durch sein exzentrisches Positioniert-Sein zu sich selbst, zu Anderen und zur Welt ist es nach Plessner dem Menschen vorbehalten, in Distanz zum eigenen und fremden Verhalten zu sein und dies bilde die Voraussetzung für „echte Nachahmung“, die über die bloße Erwidern von Ausdruck weit hinausgehe. (Vgl. ebd., S. 180 ff.) Nach Plessner gebührt dem Sehen die Führung der Imitation (vgl. ebd.).

Plessners Einsichten können nicht nur den Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie und Verhaltensforschung zur Seite gestellt werden, vielmehr zeigen sie eindringlich, dass das Vermögen zur verstehenden Nachah-

mung des Anderen aus der Begegnung der Blicke, keine Frage des Alters oder einer zu erreichenden Entwicklungsstufe, sondern des Mensch-Seins ist.

Daraus lässt sich folgern: Kinder können (als Menschen) Gesichter komplex wahrnehmen, nachahmen und mentale Zustände verstehen. Sie erfahren und lernen über das Nachahmen (Blicken – Angeblickt-Werden, Mimik), sich in andere Menschen hineinzusetzen. In der Fähigkeit, sich in ein Gegenüber (das auch ein blickendes Bild/Bildnis sein kann) einzufühlen und hineinzusetzen liegt der Ursprung des (zwischenmenschlichen) Verstehens.

Um diese komplexen Gedankengänge anschaulich zu machen und die beiden Argumentationsstränge zusammenzubringen, möchte ich im letzten Teil des Beitrages ein Beispiel vorstellen und diskutieren.

Kinder begegnen der Goldenen Madonna¹¹

Im Rahmen des Projektbandes, das Lehramts-Studierenden im Masterstudiums ermöglicht, ein drei Semester umfassendes Projekt durchzuführen, konzipierten Claudia Höhl und ich ein Projekt im Hildesheimer Dommuseum. Wir beschäftigten uns mit kindorientierten Vermittlungsformen kulturhistorischer Objekte – eines davon war die Goldene Madonna. Die Studentin Anna Root wählte die Goldene Madonna aus und entwickelte im Rahmen ihres Projektes ein (objektbezogenes) Vermittlungskonzept in mehreren Schritten. Sie arbeitete mit einer jahrgangsübergreifenden Gruppe (6- bis 11-jährige Kinder). Es wurden vor allem zwei Aspekte adressiert: Zum einen die Begegnung mit der Madonna als Frau bzw. Mensch mit einem emotional ausdrucksstarken und wiedererkennbaren Gesicht (nicht als religiöse Figur) und zum anderen die Problematik der ausgetauschten Köpfe. Also Fragen um die Veränderungen von Aussehen und Wirkung, aber auch hinsichtlich der Konsequenzen, die mit dem Kopf-Wechsel verbunden sind.

Am Anfang stand eine Begegnung mit der Madonna im Dommuseum (Abb. 15). In einer offenen, an den Fragen der Kinder orientierten Einstiegsphase erkunden und erschließen sich die Kinder die Figuren vor dem Hintergrund ihres Erfahrungswissens. Manche Kinder identifizieren eine Frau mit Kind, die aufgrund des vielen Goldes vielleicht eine Königin sein könnte. Kinder mit christlich-religiösem Vorwissen erkennen die Madonna und das Jesuskind und können einiges über deren Geschichte erzählen.

Die Fragen der Kinder gehen in viele Richtungen. Sie fragen sich zum Beispiel, warum sie einen goldenen Umhang trägt, warum die Hände fehlen, warum die Figur von hinten offen und hohl ist usw. Michael Brandt,

11 Vgl. dazu auch: Höhl/Uhlig (2017) und Uhlig/Pfennig (2018).

der dem Gespräch als ‚Experte aus dem Museum‘ beiwohnt, beantwortet die Fragen der Kinder nicht vorschnell, sondern verwickelt sie in vielschichtige Gespräche.

Die siebenjährige Mia fragt: „*Gab es die mal in echt, eine Madonna?*“ Das ist eine entscheidende Frage. Denn sie ruft die Frage auf, ob dies das Bild einer Frau ist, die einmal gelebt hat, lebendig war. Wenngleich wir die Madonna wie eine Figur sehen können, die lebendig sein könnte oder gewesen sein könnte – intendiert die Frage von Mia auch eine Versicherung; sie ist unsicher im Hinblick auf den angemessenen Betrachtungsmodus. Kann man diese Figur als eine (ehemals) lebendige Frau zu sehen?

Anna Root bittet die Kinder, das Gesicht zu beschreiben.

- Clara (10 Jahre): „*Sie lächelt nicht, so guckt besorgt und traurig.*“
- Ekber (9 Jahre): „*Sie guckt so, als ob da jemand wäre oder etwas Schlimmes passiert.*“
- Lina (8 Jahre): „*Sie hat einen weichen Gesichtsausdruck.*“

In den Aussagen dieser Kinder zeigt sich, dass sie sich in die Figur hineinversetzen und einfühlen können. Sie nehmen an dem Gesicht etwas Emotionales wahr, das sich als Gesamteindruck zeigt, den sie zu deuten versuchen. Clara und Ekber interessiert, was geschehen sein könnte. Mit den Äußerungen wird angedeutet, dass etwas zur Traurigkeit der Madonna geführt hat bzw. dass sie sich gerade in einer (fiktiven narrativen) Szene befindet, die man im realen Raum des Museums nicht sehen kann – die sich aber in ihrem Gesicht spiegelt.

Später in der Schule findet eine zeichnerische Annäherung an den Gesichtsausdruck der Madonna statt (Abb. 16–20). Mit dem Zeichnen findet eine andere Form der Begegnung statt, weil im Zeichenprozess die Wirkung des Gesichtes noch offen gehalten wird; das Bild entsteht nach und nach, es kann radiert und verändert werden. Auch wenn eine Zeichnung irgendwann fertig ist, behält sie – zumindest für die Zeichnenden – eine Offenheit, weil eine Zeichnung auch erneut verändert werden könnte.

Den Kindern stehen weitere Madonnenbilder als Anschauungsmaterial zur Verfügung. Wenngleich die meisten Kinder sich Bildmaterial mit auf ihren Tisch legen, werden die Madonnen nicht einfach abgezeichnet. Sie dienen vielmehr als Referenzbilder, die eine Brücke zwischen dem vorangegangenen Bildgespräch und den entstehenden Zeichnungen bilden. Einige Kinder bleiben in ihren Zeichnungen eng an konventionellen Darstellungsformeln für ein menschliches Gesicht und akzentuieren das Madonnenhafte durch einen Heiligenschein oder ein blaues Cape. Andere Kinder lassen sich stärker auf die zeichnerische Herausforderung ein und versuchen, die Merkmale des Gesichtes ‚madonnentypisch‘ zu zeichnen – dabei entwickeln sie mitunter neue Darstellungsmöglichkeiten, die ihr zeichnerisches Reper-



Abb. 15 Begegnung mit der Madonna im Dommuseum

toire erweitern. Sie achten besonders auf die Augen und Augenbrauen, die Form des Mundes und die Haarfrisur. Bei genauer Betrachtung aller Zeichnungen zeigt sich interessanterweise, dass es den meisten Kindern gelingt, einen emotionalen Gesamteindruck zu schaffen, der dem Bildnis einer Madonna nahe kommt.

Sich in eine Madonna einfühlen: Standbild

Im nächsten Schritt (Abb. 21) steht den Kindern eine mit Goldfarbe besprühte Pappe in Form eines stilisierten Gewandes zur Verfügung. Das ist ein einfaches Hilfsmittel, um in die ‚Hülle‘ einer Madonna zu schlüpfen und sich einzufühlen. Die bereits an den Bildern besprochenen Aspekte (gesenkter, nach innen gerichteter oder in die Ferne schweifender Blick; in sich ruhende, stille, vielleicht auch traurige Haltung u. a.) werden nun selbst erprobt. Die Kinder agieren mit Partnern bzw. in Kleingruppen. So können sie andere Kinder beobachten und erhalten selbst eine Rückmeldung zu ihrem Standbild. Es gibt eine längere Phase des Erprobens, bis schließlich von jedem Kind ein Foto gemacht wird. Die Fotos werden anschließend in der großen Gruppe vergleichend betrachtet.

Auf den ersten Blick ähneln sich die einzelnen Standbilder, doch bei genauem Hinsehen entdecken die Kinder die zahlreichen Varianten und de-



Abb. 16 Zurück in der Schule: eine Madonna zeichnen

ren Wirkungen. Aufschlussreich ist auch die Haltung der Hände, die maßgeblich zur Gesamtwirkung beiträgt.

Dann erfolgt ein erneuter Besuch der Madonna im Dommuseum (Abb. 21). Die Kinder staunen und teilen mit, dass sie die Madonna jetzt ‚anders‘ sehen. Sie erfahren, dass die Köpfe und Hände der Madonna austauschbar sind und dass es im Verlaufe von 1000 Jahren verschiedene Köpfe und Hände gab. Aufschlussreich sind auch Abbildungen von älteren Köpfen, die zum Vergleichen einladen.

Eine Frage, die für viele Kinder offenbar bedeutsam ist, ist die Frage nach den fehlenden Händen. Sie wollen wissen, warum sich der Künstler dafür entschieden hat, die Hände wegzulassen und vermuten:

- Nele (9 Jahre): „Weil eigentlich nur der Blick der Madonna wichtig ist.“
- Joscha (9 Jahre): „Er wollte einfach, dass nur der Gesichtsausdruck wichtig ist. Hände sind nicht so wichtig.“
- Salome (8 Jahre): „Aber Hände müssen einen immer begleiten.“

Während Salome im Sinne der Gesamtheit des Körpers argumentiert und Händen eine begleitende Funktion zuschreibt, argumentieren Nele und Joscha im Hinblick auf den Ausdruck der Figur. Für sie ist es legitim, den Blick und den Gesichtsausdruck der Figur hervorzuheben, indem anderes weggelassen wird. Sie betonen die Wirkung der Madonna – und dies zielt auf die Betrachtenden, die unmittelbar erkennen sollen, was ‚wichtig‘ ist.

IM GESICHT DES ANDEREN SICH SELBST UND DIE WELT ERBLICKEN



Abb. 17 Madonnenzeichnungen der Kinder, Beispiel 1



Abb. 18 Madonnenzeichnungen der Kinder, Beispiel 2



Abb. 19 Madonnenzeichnungen der Kinder, Beispiel 3



Abb. 20 Madonnenzeichnungen der Kinder, Beispiel 4



Abb. 21 Standbild einer Madonna

Die Studentin ermutigt die Kinder schließlich zu einem Gedankenexperiment. Sie fragt beziehungsweise auf die austauschbaren Madonnenköpfe, ob man Köpfe einfach austauschen kann und ob sich etwas verändert, wenn der Kopf ein anderer ist.

- Nila (9 Jahre) weiß, dass man bei Barbies die Köpfe austauschen kann.
- Joscha (9 Jahre) kennt das Austauschen von Köpfen bei Playmobilfiguren. Dort kann man aber auch nur die Haare austauschen.
- Pia (9 Jahre) interveniert: *„Es ist schlimm, wenn man sich selbst umtauscht, zum Beispiel seine Haare.“*
- Aileen entgegnet: *„Ich tausche immer Schuhe mit meiner Freundin.“*
- Florian (7 Jahre) fügt hinzu: *„Wenn man den Kopf verändert, dann kommt etwas anderes rüber, es gibt eine andere Wirkung.“*
- Pia (9 Jahre): *„Aber ohne Kopf, das würde unmenschlich aussehen.“*
- Florian (7 Jahre) resümiert: *„Bei manchen Sachen ist es gut, wenn man sie verändert, bei manchen nicht.“*

Auch in diesen Äußerungen zeigt sich auf beeindruckende Weise, wie intuitiv die Kinder verstehen, welche Bedeutungsdimensionen das Austauschen eines Kopfes hat.

Einen Madonnenkopf plastizieren (Abb. 23-25): Nach der zeichnerischen Annäherung, dem mimisch-gestischen Sich-Einfühlen und der Auseinan-



Abb. 22 erneuter Besuch im Dommuseum; Gespräch mit Experten

dersetzung mit austauschbaren Madonnenköpfen im Museum modellieren die Kinder in der letzten Phase des Projektes neue Madonnenköpfe für die Goldene Madonna.

Nur einzelne Kinder haben schon einmal mit Ton gearbeitet – für den Großteil der Gruppe ist es ein noch unbekanntes Material, das sie in seiner Handhabung erst einmal erkunden müssen. Die Köpfe entstehen aus gleichgroßen Kugeln und werden vollplastisch ausgearbeitet. Die Studentin zeigt den Kindern verschiedene Varianten, wie sich Nasen, Augen, Münder, Haare u. a. ausarbeiten lassen. Eine besondere Herausforderung stellt die Allansichtigkeit dar, die bei Zeichnung und Standbild keine Rolle spielten. Doch im Plastizieren ist auch zu klären, wie ein Kopf von der Seite und von hinten aussieht.

Nach dem Trocknen der Köpfe geht die Gruppe erneut ins Museum. Im Depot befindet sich eine Replik der Goldenen Madonna in Originalgröße – diese stand auch dem Künstler Walter Moroder zur Verfügung. Jedes Kind setzt seinen Kopf auf den Madonnenkörper auf (Abb. 26-29). Wir lassen uns Zeit, um jede einzelne Madonna auf uns wirken zu lassen und ihre besondere Ausstrahlung zu beschreiben. Das ist die intensivste Phase des Projektes. Jedes neue Aufsetzen eines Kopfes ist voller Spannung – und jeder neue Kopf löst Erstaunen aus. Obwohl alle sich auf das Typische eines Madonnenkopfes beziehen, ist jeder Kopf besonders und die Madonna wirkt immer wieder anders.



Abb. 23 einen Madonnenkopf plastizieren, beim Formen



Abb. 24 einen Madonnenkopf plastizieren, Zwischenstand



Abb. 25 einen Madonnenkopf plastizieren, mehrere Köpfe



Abb. 26 den Madonnenkopf auf den Körper aufsetzen



Abb. 27 den Madonnenkopf auf den Körper aufsetzen, Beispiel 1



Abb. 28 den Madonnenkopf auf den Körper aufsetzen, Beispiel 2



Abb. 29 den Madonnenkopf auf den Körper aufsetzen

Das hat nicht nur etwas mit Gesicht und Mimik zu tun, stellen die Kinder fest. Auch andere Details, etwa dass ein Madonnenkopf geneigt ist oder einen besonders langen Hals hat, evozieren eine eigene Wirkung.

Wendung: Die Tintenfassmadonna im Dom

Zum Schluss soll eine weitere Madonna ins Spiel gebracht werden. Auch sie stammt aus Hildesheim. Sie befindet sich im Dom. Die Rede ist von der sogenannten Tintenfassmadonna. Sie ist nicht auf Augenhöhe angebracht, sondern thront weiter oben an einer Säule.

Kinder aus dem Bilddidaktischen Forschungsstudio der Universität sind immer wieder im Dommuseum und Dom zu Gast. An diesem Tag zeichneten sie Dinge, die ihnen besonders aufgefallen sind (Abb. 30). Der sechsjährige Nicolai zeichnete jene Tintenfassmadonna und fragte im Gespräch, ob es der Madonna und dem Jesuskind nicht langweilig würde und ob sie vielleicht nachts, wenn keiner im Dom ist, heruntersteigen und im Dom herumlaufen. Er wäre sehr gern einmal nachts hier, um das herauszufinden. Gesagt, getan. Weihbischof Heinz-Günter Bongartz ermöglichte es, dass die Kindergruppe dem nächtlichen Dom einen Besuch abstatten durften. Der Eindruck war nicht nur für die Kinder überwältigend. Im Dom war es dunkel, Kerzen brannten und erzeugten flackernde Schatten. Die Kin-



Abb. 30 Tintenfassmadonna im Hildesheimer Dom

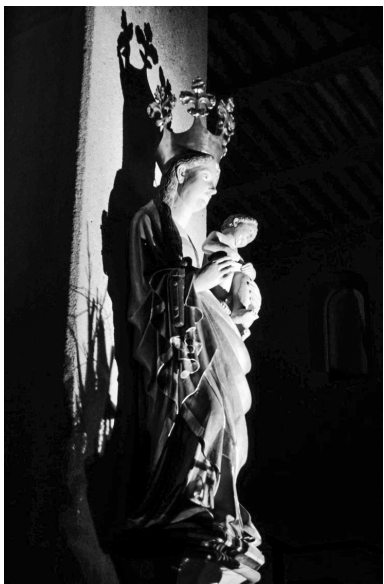


Abb. 31 nächtliche Erkundung der Tintenfassmadonna



Abb. 32 nächtliche Erkundung des Doms

der erkundeten mit Taschenlampen den Kirchenraum und betrachteten die Wirkung der Figuren – auch der Tintenfassmadonna (Abb. 31/32).

Am Ende fragte ich Nicolai, ob seine Frage beantwortet ist. Er antwortet: „Die sehen ja, dass wir hier sind. Ob sie dann runterkommen, wenn wir weg sind, das können wir nicht wissen.“

Spiritualität im begegnenden und antwortenden Blick

Toni Tholen (in diesem Bd.) sieht Menschen der Gegenwart als *Suchende*; als Menschen auf der Suche nach spiritueller Orientierung, die sie nicht mehr in der Religion und den zugehörigen Institutionen finden. Sie suchen „auf ganz eigenen Wegen, sie begehren danach, ganz eigene, subjektive Erfahrungen des Transzendenten, des Gemeinschaftlichen, des Sinns, des Wahrhaftigen und Authentischen zu machen“ (ebd., S. 7). Diese Art der Spiritualität – wenn man so will eine weltliche Art der Spiritualität – suchen bzw. finden Menschen heute, so Tholen, „in der Immanenz ihres alltäglichen Daseins“ (ebd.). Dazu bedarf es, so Tholen weiter, einer „existenziellen *Rückwendung* auf das Selbst“¹², um die „Chance zur Vertiefung der eigenen Existenz“ zu haben (ebd., S. 11). Für Tholen führt der Weg über (das Üben von) *Selbstsorge* als eine Form der *Lebenskunst*.

Interessant und anschlussfähig für mein Nachdenken über die berührende und tief erlebbare Blickbegegnung (mit einer Madonnenfigur) sind Tholens (auf Foucault¹³ rekurrierende) Gedanken zum ‚Rückzug‘ (*retraite*). Man ziehe sich nicht wie ein Einsiedler aus der Welt zurück, entwickle jedoch die Fähigkeit, in der Welt sichtbar und zugleich abwesend zu sein. Entscheidend sei, Zeit und Raum für eine existenzielle Vertiefung seiner selbst zu gewinnen; eine Distanz zu sich selbst herzustellen, um sich im Abstand zu sich selbst gegenwärtig zu werden (vgl. ebd., S. 13). Das Ziel sei nicht Selbsterkenntnis, sondern Teilnahme- und Resonanzfähigkeit (vgl. ebd.). Während Tholen in der Auslegung dieser Gedanken das Subjekt, den einzelnen Menschen, im Blick hat, der sich Raum und Zeit für seinen Rückzug *nimmt* oder zu nehmen *in der Lage* ist, so ist doch zu fragen, inwiefern Raum und Zeit in den Alltagszusammenhängen von Menschen resp. von Kindern Gegebenheiten sind, denen bzw. deren Kurzlebigkeit sie in weiten Teilen ausgeliefert sind – und die ein *retraite* verhindern, oder zumindest erschweren.

12 Hervorhebung im Original.

13 Tholen greift hier auf Foucaults wiederentdeckte Praktiken der Subjektivierung im Sinne einer ganzheitlich ausgerichteten Ästhetik der Existenz zurück: Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts (1981/82), vgl. Tholen, in diesem Bd., S. 24 ff.

Verstehen wir das Museum mit den in ihm versammelten kulturhistorischen Objekte jedoch als einen *retrait*-Raum, dann scheint mir durchaus gegeben, was Tholen über die (temporäre) Ermöglichung des Rückzugs meint: ein „Ort-Werden und Zeit-Werden der geistigen Tätigkeit durch *Verlangsamung*“¹⁴ (ebd., S. 15). Wenngleich die Mehrzahl der ausgestellten Objekte im Hildesheimer Dommuseum aus religiösem Kontext und religiöser Praxis stammen und zum Teil bis heute in der Liturgie eingesetzt werden, kann es *auch* als weltlicher, kulturvermittelnder, diskursiver und nicht zuletzt erfahrungsöffener Ort verstanden und erlebt werden, der Menschen (Kindern) einen geschützten Raum anbietet, in denen sie Verlangsamung, Innerlich-Sein, Staunen, Nachdenklichkeit, Gewähr-Werden, Spiritualität u. a. erleben, erfahren, reflektieren können. Dazu braucht es gerade nicht jene spaßigen, spektakulären und vermeintlich ‚kindgemäßen‘ Vermittlungspraktiken, die so oft in Museen anzutreffen ist. Es braucht – im Gegenteil und gerade für Kinder – die Ruhe und Weite des Sich-Einlassens auf die Objekte, was zunächst auch eingeübt und ausgehalten werden will, bevor sich existenzielle Tiefe zeigen kann. Vor diesem Hintergrund erscheint es geradezu als Vorteil, wenn das anzublickende Gegenüber kein lebendiger Mensch, sondern eine hölzerne Madonnenfigur ist. Sie blickt seit Jahrhunderten und indem Betrachtende ihrem Blick begegnen, sind sie Teil einer Generationen und Jahrhunderte überspannenden Gemeinschaft. Es wird also nicht nur ein Resonanzraum zwischen mir und der Madonna geöffnet, sondern ebenso einen Resonanzraum zwischen mir und vielen Menschen, die früher, heute und zukünftig in dieses Gesicht blickten und blicken werden, um darin sich selbst (als Mensch) zu sehen.

Literatur

- Bauch, Kurt ([1960]1994): *Imago*. In: Boehm, Gottfried (Hg.): *Was ist ein Bild?* München, S. 1275-299.
- Bechinie, Anna (2000): Katsura Funakoshi, Skulptur zwischen zwei Kulturen, In: Katsura Funakoshi: *Skulpturen und Zeichnungen*. London/Recklinghausen/Heilbronn, 2. Auflage.
- Belting, Hans (2001): *Bild-Anthropologie. Entwürfe einer Bildwissenschaft*. München.
- Berger, John u. a.: *Sehen* (1974). *Das Bild der Welt in der Bilderwelt*. Reinbek bei Hamburg. (engl. Originalausgabe: „*Ways of Seeing*“ 1972)
- Blaffer Hrdy, Sarah (2010): *Mütter und Andere. Wie die Evolution uns zu sozialen Wesen macht*. Berlin.
- Boehm, Gottfried (1994) (Hg.): *Was ist ein Bild?* München.
- Brandt, Michael (2013): „...und geziehret mit Edelsteinen“: Zur Großen Goldenen Madonna im Hildesheimer Domschatz. in: Höhl, Claudia/Lutz, Gerhard: *Ge-*

14 Hervorhebung im Original.

- schaffen wie aus einem Guss – Festschrift für Michael Brandt zum 65. Geburtstag. Ausgewählte Beiträge zur mittelalterlichen Kunst. Regensburg, S. 117-136.
- Brandt, Michael (Hg.) (1989): *Kirchenkunst des Mittelalters. Erhalten und erforschen. Ausstellungskatalog*. Hildesheim.
- Brandt, Michael/Höhl, Claudia/Lutz, Gerhard (Hg.) (2015): *Dommuseum Hildesheim: Ein Auswahlkatalog*. Regensburg.
- Bredenkamp, Horst (2015): *Der Bildakt*. Berlin.
- Didi-Huberman, Georges (1999): *Ähnlichkeit und Berührung: Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks*. Köln.
- Höhl, Claudia (Hg.) (2018): *Walter Moroder. Hinter den Dingen. Ausstellungskatalog*. Regensburg.
- Höhl, Claudia/Uhlig, Bettina (Hg.) (2017): "Sie lächelt nicht. Sie guckt besorgt und traurig." *Kinder im Dommuseum Hildesheim*. Hildesheim.
- Krämer, Sybille (2011): Gibt es eine Performanz des Bildlichen? Reflexionen über Blickakte. In: Schwarte, Ludger (Hg.): *Bild-Performanz*. München, S. 62-88.
- Meltzoff, Andrew N./Moore, M. Keith (1977): Imitation of facial and manual gestures by human neonates. In: *Science* 198/1977, S. 75-78.
- Pawlik, Anna (2013): *Das Bildwerk als Reliquiar? Funktionen früher Großplastik im 9. bis 11. Jahrhundert*. Petersberg.
- Plessner, Helmut (1982): Zur Anthropologie der Nachahmung. In: Gebauer, Gunter (Hg.) (1998): *Anthropologie*. Leipzig, S. 176-184.
- Siegler, Robert/DeLoache, Judy/Eisenberg, Nancy (2008): *Entwicklungspsychologie im Kindes- und Jugendalter*. Berlin.
- Tholen, Toni (in diesem Bd.): *Spiritualität heute*. Hildesheim.
- Uhlig, Bettina/Pfennig, Maria (2018): In das Gesicht des Anderen blicken. Zur Bedeutung des Sich-Einfühlens in Bildnisse und Porträts. In: *IMAGO Zeitschrift für Kunstpädagogik*, Heft 6: Bildverstehen, S. 64-79.
- Vygotski, Lew S. (1974): *Denken und Sprechen*. Frankfurt/M.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: © Dommuseum Hildesheim, Foto: Florian Monheim
- Abb. 2-3, 8-11: In: Brandt, Michael (Hg.) (1989): *Kirchenkunst des Mittelalters. Erhalten und erforschen. Ausstellungskatalog*. Hildesheim.
- Abb. 4-5: In: Höhl, Claudia (Hg.) (2018): *Walter Moroder. Hinter den Dingen. Ausstellungskatalog*. Regensburg.
- Abb. 6-7: In: Pawlik, Anna (2013): *Das Bildwerk als Reliquiar? Funktionen früher Großplastik im 9. bis 11. Jahrhundert*. Petersberg.
- Abb. 12-14: In: Katsura Funakoshi (2000): *Skulpturen und Zeichnungen*. London/Recklinghausen/Heilbronn.
- Abb. 15-32: Archiv der Autorin

Spiritualität zwischen menschlichem Grundbedürfnis und funktionaler Notwendigkeit von Gesellschaften.

Gespräch zwischen einer Soziologin und einem evangelischen Pastor

JANNA TELTEMANN UND BENEDIKT ROGGE

Einleitung

Janna Teltemann (JT): Lieber Ben, ich freue mich, dass wir die Anfrage zu diesem Beitrag genutzt haben, um in einen Austausch zu treten und – gewissermaßen in einem Akt des *retraite* aus unseren Alltagen – unsere Überlegungen zu Spiritualität und zu Toni Tholens Gedanken diesbezüglich zu formulieren. Für mich ist dieses Thema in jedem Fall ungewohnter als für dich – und deshalb habe ich dich um dieses Gespräch gebeten, denn du bist Fachmann in mehrfacher Hinsicht: als evangelischer Pastor und promovierter Sozialwissenschaftler. Ich würde natürlich gerne in unserem Beitrag eine soziologische Perspektive vertiefen – als Ergänzung zu Toni Tholens Text. Mit der soziologischen Perspektive meine ich, dass die Frage nach den Voraussetzungen für soziale Ordnung und das Fortbestehen von Gesellschaft den Horizont der Überlegungen darstellt. Die Frage ist also zum Beispiel, inwiefern Spiritualität – und die von Tholen beschriebenen Praktiken – Relevanz für gesellschaftliches Leben und kollektive Wohlfahrt haben. Für mich haben sich beim Lesen der Weihnachtsvorlesung (hören konnte ich sie damals leider nicht) verschiedene Fragen aufgedrängt. Zum einen stellte sich mir die Frage nach der Definition von Spiritualität, die mir bei Toni Tholen sehr weltlich erscheint, nicht auf die Erfahrung von Transzendenz ausgerichtet. Vielleicht können wir diese Perspektive noch etwas ergänzen. Ein anderer Gedanke, der mir beim Lesen kam, war, dass die von Tholen beschriebene Selbstsorge eher als ein „elitäres“ Projekt erscheint, wenn man sich vor Augen führt, was als Merkmale genannt wurden: Der Rückzug aus der (Alltags-)Welt, die Verlangsamung und existentielle Vertiefung. Wer kann sich so etwas erlauben, wer hat die nötigen ökonomischen und auch kulturellen Ressourcen dafür, also: Von welchem Milieu reden wir bei den „Wartenden“, wie

sie Tholen mit Kracauer beschreibt? (Toni Tholen würde vielleicht mit dem Beispiel „Paterson“ entgegenhalten, das ein Busfahrer nicht traditionellerweise zu einer Elite gehört, dem würde ich entgegenhalten, dass der Busfahrer doch eher eine Ausnahme im traditionellen Busfahrer-Milieu darstellt). Das ist keine Kritik, ich habe Tholen so verstanden, dass die von ihm beschriebenen Praktiken der Selbstsorge eben vorrangig von Künstlern und Schriftstellern betrieben werden. Das ist eine gesellschaftlich kleine Gruppe, die ähnlich wie die Maus Frederick² und ähnlich wie die kleine Gruppe der akademischen Soziolog*innen durchaus wichtige Aufgaben übernehmen: sie stellen zum Beispiel Deutungsangebote unserer sozialen Wirklichkeit bereit. Aber es handelt sich sowohl bei Künstlern als auch bei Soziolog*innen um eine kleine Gruppe, von deren Wohlergehen und spiritueller oder nicht spiritueller Praxis nicht die soziale Ordnung und das Funktionieren der gesamten Gesellschaft abhängen. Diese hängen davon ab, dass Handlung koordiniert wird, dass grundlegende Bedürfnisse der Gesellschaftsmitglieder erfüllt sind, und dass bestimmte Regeln des Miteinanders – begründet in gemeinsamen Werten – eingehalten werden.

Und daraus ergeben sich für mich zwei Fragen. Erstens: Ist Spiritualität ein menschliches Grundbedürfnis, was sagen eigentlich die allgemeinen soziologischen Theorien dazu? Und zweitens: Wie ist die von Tholen beschriebene Praxis aus soziologischer und theologischer Sicht zu beurteilen und in welchem Verhältnis stehen die (gegenwärtig in westlichen Gesellschaften verbreiteten) alternativ-religiösen Praktiken der Spiritualität zu einer kollektiven Ethik und den Bedingungen des Zusammenlebens? An diesen Fragen würde ich gerne unser Gespräch strukturieren und als Ausblick die Frage stellen, wie die traditionellen (christlichen) Glaubensgemeinschaften ihre „Gesellschaft fördernden“ Funktionen angesichts nachlassender Bindungskraft erhalten können.

Was ist Spiritualität (aus christlicher Sicht)?

JT: In Toni Tholens Darstellung erscheint Spiritualität als eine sehr weltliche, weniger mit transzendenter Erfahrung einhergehende, eher intellektuelle Praxis. In meinem bislang uninformierten, daher subjektiven, Verständnis hätte ich Spiritualität eher mit einer Offenheit für - und Suche nach - „übernatürlichen Kräften“ und einer wie auch immer gearteten Erfahrung dieser in Verbindung gebracht. Diese kann unabhängig von umfassenderen Glaubenssystemen, und damit individualisierter, sein, daher der

1 Tholen, Toni (in diesem Bd.): Spiritualität heute, S. 20 ff.

2 Lionni, Leo (1969): Frederick. Köln: Middelhaue.

Begriff der Spiritualität in Abgrenzung zur Religiosität, die eine bestimmte Form der Spiritualität beinhaltet, oder?

Benedikt Rogge (BR): „Spiritualität“ ist ein weitläufig verwendeter Sammelbegriff, der seinen etymologischen Ursprung zwar in Konzeptionen des Heiligen Geistes im Neuen Testament hat, in den letzten Jahrzehnten aber deutlich andere Konnotationen und zugleich eine starke Konjunktur erfahren hat. Entscheidend scheint mir, dass mit diesem Begriff heute ganz allgemein Praktiken bezeichnet werden, die sich auf innerliche Vorgänge beziehen, die über die gewöhnlichen Erfahrungen unseres Alltagslebens hinausgehen und die i. d. R. in einer – möglicherweise noch so rudimentären – methodisch angeleiteten und eingeübten Form ausgeübt werden, etwa das Gebet, die Versenkung, bestimmte Formen des Singens, die Segnung, ein körperliches Ritual, aber auch die unterschiedlichsten Formen, die früher dem Begriff des New Age zugeordnet wurden. Der Begriff der Spiritualität wird also auf zum Teil sehr spezifische Praktiken angewendet, die meist in den habitualisierten Handlungsmustern einer bestimmten sozialen Gruppe oder einer prägenden Persönlichkeit ihre Wurzel haben und nicht selten ein Bündel oder System verschiedener Praktiken umfassen. So lassen sich auch in der Geschichte des Christentums unterschiedlich qualifizierte oder Bindestrich-Spiritualitäten identifizieren, zum Beispiel die franziskanische oder die jesuitische Spiritualität, die Spiritualität der Befreiung, die Spiritualität Luthers oder Bonhoeffers, die pietistische oder die pfingstlich-charismatische Spiritualität.

Ein Grundmerkmal christlicher Spiritualität ist jedenfalls: Sie ist nie als eine Praxis des quasi-solipsistischen Rückzugs des Einzelnen zu begreifen, als ausschließlich reflexive cura sui. Sie zeichnet sich vielmehr durch ihren Bezug aus: Sie bezieht sich auf das Gegenüber, das wir in unserer Sprache mit dem Wort „Gott“ bezeichnen. Das vor allem im orthodoxen Christentum, aber auch hierzulande verbreitete sogenannte „Herzensgebet“ ist ein gutes Beispiel. Dabei spricht der Betende immer wieder, laut oder innerlich, den Namen Jesu Christi und stimmt sein Sprechen auf den Rhythmus der eigenen Atmung und/oder des eigenen Herzschlags ab. Das Bezogensein auf Gott wird in dieser spirituellen Praxis geradezu buchstabiert. Beim alltäglichen Gebet mag sich demgegenüber dieser Bezug auf die Anrede Gottes zu Beginn und die Schlussformel „Amen“ beschränken, während der überwiegende Teil des Gebets möglicherweise im Zur-Sprache-Bringen innerlicher Vorgänge besteht, ohne eine ausdrückliche Adressierung. Und doch markiert die Rahmung die fundamentale Bezogenheit aller Gebetspraxis: Beten ohne Adresse ist im christlichen Sinne unmöglich. Selbst die spirituelle Praxis des Schweigens, sei es als Teil der Lebensführung kontemplativer Orden, sei es im Rahmen temporärer Einkehr-Zeiten oder als „stille Zeit“ alleine zuhause, hat ja eine Adresse. Es ist ein Schweigen mit Bezug. Das gilt religionsübergreifend, sobald auf eine Gottesvorstellung zurückgegriffen wird, und zwar ungeachtet dessen, ob

*jemand Gott als personales Wesen oder als nicht-personale Instanz begreift.³
Das Gebet hat ein Gegenüber.*

Gibt es ein menschliches Grundbedürfnis nach Spiritualität?

JT: Offensichtlich gibt es also doch recht unterschiedliche Auffassungen von Spiritualität. Die Frage ist aber, ob das, was hinter der (wie auch immer gearteten) spirituellen Praxis steht, universal und gleich ist. Gibt es ein allgemeines, menschliches Bedürfnis nach Spiritualität, das dann nur auf unterschiedliche Weise befriedigt wird? Gäbe es ein solches Grundbedürfnis, müsste es in den soziologischen Handlungstheorien zu finden sein. Folgt man der klassischen Definition von Max Weber, geht es der Soziologie um das Verstehen und Erklären „Sozialen Handelns“. Bei einer solchen Erklärung ginge es also darum, mithilfe gesetzmäßiger Theorien vorhersagen zu können, für welche der ihnen möglichen Handlungen sich Menschen unter gegebenen Rahmenbedingungen entscheiden. Um das tun zu können, bedarf es Annahmen über die grundlegenden Ziele menschlichen Handelns. Die sogenannten „aufgeklärten“ soziologischen Rational-Choice-Theorien, wie zum Beispiel die Werterwartungstheorie, bauen auf der Annahme auf, dass Menschen eine bewusste Wahl aus den ihnen gegebenen Handlungsalternativen treffen, dass sie eine Erwartung über die Folgen und Konsequenzen der Handlungsalternativen haben, und dass sie diese Erwartungen (und damit die Alternativen) hinsichtlich ihres Nutzens in eine Rangfolge bringen. Die Frage ist also, vor welchem Hintergrund sich dieser Nutzen ergibt: *Nutzen in Bezug auf was?* An dieser Stelle kommen die grundlegenden, raum-zeitlich unabhängigen, menschlichen Ziele und Bedürfnisse ins Spiel, bzw. in die Theorie. Die Theorie der sozialen Produktionsfunktionen⁴ bietet eine Möglichkeit, die Präferenzen von Personen zu definieren. Der Grundgedanke der Theorie sozialer Produktionsfunktionen ist, dass Menschen

3 Vgl. Sass, Hartmut von: Adresse ohne Adressat. Eine Fußnote zum Gebet und zur Hoffnung. *Hermeneutische Blätter* (2014/2), 223-235.

4 Esser, Hartmut (1999): *Situationslogik und Handeln. Soziologie. Spezielle Grundlagen Band 1.* Frankfurt/Main: Campus. Lindenberg, Siegwart (1984): Normen und die Allokation sozialer Wertschätzung. In: Dörner, D./Todt, H. (Hrsg.): *Normengeleitetes Verhalten in den Sozialwissenschaften.* Berlin: Duncker & Humblot, S. 169-191.; Lindenberg, Siegwart (1986): The Paradox of Privatization in Consumption. in: Rapoport, Anatol/Diekmann, Andreas/Mitter, Peter (Hrsg.): *Paradoxical effects of social behavior: Essays in honor of Anatol Rapoport.* Heidelberg: Physica-Verlag, S. 297-311.

handeln, um Nutzen in Form von Wohlbefinden zu produzieren, Wohlbefinden bedeutet letztlich die Erhaltung des eigenen Organismus. Individueller Nutzen ist also alles, was der Erhaltung des Organismus und der Produktion von Wohlbefinden dient. Die Theorie sozialer Produktionsfunktionen geht davon aus, dass Menschen mit ihrem Handeln grundsätzlich dieses Wohlbefinden produzieren wollen, und zwar durch die Verfolgung zweier universaler Ziele: physisches Wohlbefinden und soziale Anerkennung. Die beiden Grundbedürfnisse stehen als letzte Motivation hinter allem Handeln der Akteure. Um sie zu erreichen, werden Zwischengüter produziert (anders gesagt: in diese investiert). Diese sind Komfort, Stimulation/Genuss für die Produktion physischen Wohlbefindens und Affekt, Status und Verhaltensbestätigung für die Produktion sozialer Anerkennung.

Um die beiden universalen Ziele über die instrumentellen Ziele zu erreichen, müssen sich Menschen Güter, Ressourcen oder Eigenschaften aneignen, die erstens dem eigenen Organismus guttun und die zweitens von anderen anerkannt und geschätzt werden. Welche Güter und Ressourcen das sind, ist gesellschaftlich (also kontextabhängig) definiert⁵. Der Wert der Zwischengüter hinsichtlich ihres Beitrags für die universalen Ziele Wohlbefinden und Anerkennung wird durch die Institutionen, die Spielregeln, der jeweiligen Gesellschaft festgelegt⁶.

In der Theorie der sozialen Produktionsfunktionen kommt Spiritualität, spirituelle Erfahrung nun erst einmal nicht als menschliches Grundbedürfnis vor. Natürlich kann man sich vorstellen, dass spirituelle oder religiöse Praxis ein instrumentelles Ziel sein kann, um Zwischengüter zu produzieren. Wenn ich einem religiösen Glaubenssystem anhänge, dann verschafft mir die Befolgung der religiösen Handlungsregeln eine positive Verhaltensbestätigung. Ebenso können spirituelle Praktiken wie das kontemplative Gebet, Meditation oder auch das Singen allein oder in Gemeinschaft, das Zwischengut „Komfort“ produzieren und insofern ein „Mittel zum Zweck“ darstellen. Gleichwohl kann das Bedürfnis nach Spiritualität und spiritueller Erfahrung etwas ganz anderes und mehr sein als diese instrumentelle Funktion zur Erreichung von sozialer Anerkennung. Nur scheint dieses Bedürfnis stärker zwischen Personen zu variieren als die allgemeinen menschlichen Grundbedürfnisse. In einer Arbeit, die sich mit der Erweiterung und Anwendung der Theorie der sozialen Produktionsfunktionen für die Forschung zur Lebensqualität beschäftigt⁷ wird deshalb der Vorschlag gemacht, spirituelle Wohlfahrt aus der Theorie der sozialen Produktionsfunktionen „herauszuhalten“. Spiritualität sei also nicht als

5 Esser (1999), S. 100.

6 Ebd., S. 103.

7 Bruggen, Alida (2001): Individual production of social well-being: an exploratory study. Doctoral Thesis, University of Groningen.

universales menschliches Ziel zu betrachten. Wie siehst du das, auch aus deiner praktischen Erfahrung?

BR: *Es fehlt mir in der Perspektive der Wert-Erwartungs-Theorie etwas Grundsätzliches. Das sehe ich aber gar nicht nur als Theologe so, sondern auch als Sozialwissenschaftler. Aus sozialwissenschaftlicher Sicht fehlt mir in der Theorie sozialer Produktionsfunktionen ein Konstrukt, das den Menschen als ein sich selbst und die Welt deutendes Subjekt begreift.⁸ Das scheint mir gerade mit Blick auf die Frage seines Wohlbefindens wesentlich zu sein. Ich war eine Zeit lang im Feld der empirischen Wohlbefindens- und Gesundheitsforschung aktiv. Und nach meinem Verständnis muss eine angemessene theoretische Perspektive auf das Wohlbefinden des Individuums auch den Vorgang seiner Selbstdeutung in den Blick nehmen.⁹ Ob nun Abraham Maslow das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung heranzieht, Aaron Antonovsky im Rahmen seiner Salutogenese das Konstrukt des Kohärenzsинns, Klaus Grawe im Rahmen seiner psychologischen Psychotherapie das Bedürfnis nach Konsistenz oder Stränge der soziologisch-sozialpsychologischen Identitätstheorie in der Tradition von G.H. Mead das Bedürfnis nach einem Empfinden von Kongruenz (mit sich selbst): Bei all diesen Ansätzen geht es meines Erachtens darum, dass ich mein Leben, mich selbst und die Welt als positiv, sinnvoll, stimmig, kohärent oder wie auch immer man es nennen will, deuten kann. Und dass dieser Deutungsvorgang ein wesentlicher Teil des menschlichen Wohlbefindens ist. Von manchen Autoren, erst recht aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, wird zudem die Kommunizierbarkeit bzw. Erzählbarkeit dieses Empfindens als zentral herausgestellt. Dass ich also einem anderen mein Leben als sinn-voll oder stimmig erzählen kann. Ich bin jedenfalls überzeugt, dass es ein menschliches Grundbedürfnis danach gibt, in solcher Weise Sinn zu empfinden.*

JT: Hartmut Rosa meint, Menschen bräuchten keinen Sinn im Leben, sondern „Resonanz“. Glaube und Religiosität könnten diese Resonanz herstellen, nicht, weil Religion Erklärungen oder Sinn stiftet, sondern „ein Gespür“. Er sagt: „Im Glauben entsteht das Gespür dafür, dass ich mit etwas Größerem verbunden bin. Etwas, das mich hört und mich meint.“¹⁰

8 Esser, Hartmut (2011): Sinn, Kultur und „Rational Choice“, in: Jäger, Friedrich et al. (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen, Metzler, S. 249-265.

9 Vgl. Rogge, Benedikt (2010): Mental Health, Positive Psychology and the Sociology of the Self, in: Pilgrim, David et al. (Eds.), The SAGE Handbook of Mental Health and Illness, London: SAGE Publishing, S. 45-50.

10 Interview mit Hartmut Rosa in Christ und Welt 28, 4. Juli 2019, S. 1-2.

BR: Ich bin mir auch nicht sicher, ob man es ein Bedürfnis nach „Sinn“ (meines Lebens) oder nach „Stimmigkeit“ (meines Identitätsprozesses) nennen sollte. Das Bedürfnis ist jedenfalls identitätstheoretisch zu begreifen und wird individuell unterschiedlich bearbeitet. Es kommt Menschen auch in ganz unterschiedlicher Weise zu Bewusstsein: in Abhängigkeit der biographischen Situation zum Beispiel, oder auch von meinem Milieu oder Lebensstil. Einen großen Teil der Zeit bearbeiten wir dieses Bedürfnis sozusagen im Modus des „praktischen Bewusstseins“ und nicht des „diskursiven Bewusstseins“¹¹. Wir schieben es auch vielfach beiseite oder verdrängen oder betäuben es. Und bis zu einem bestimmten Grad ist das auch alltagsdienlich und wohlbefindensförderlich. Die von Freud in seinem „Unbehagen in der Kultur“ gelieferte Beschreibung solcher Techniken ist nach wie vor genial.¹² Offensichtlich kann es aber empirisch zu einem Übermaß an Verdrängung der Sinn- und Identitätsfrage kommen, zum Beispiel, wenn ich von einem Tag auf den anderen in eine „midlife-crisis“ gerate, weil ich wie aus einem Traum aufzuwachen scheine und mir mein Leben plötzlich sinnentleert erscheint. Andererseits lässt sich das Bedürfnis nach Sinn und Stimmigkeit eben auch gezielt bearbeiten, nicht zuletzt mit Hilfe psychotherapeutischer oder aber spiritueller Praktiken. Bezeichnenderweise sind die Übergänge zwischen bestimmten Methoden der Psychoedukation, der Psychotherapie und bestimmten spirituellen Übungen fließend.

Ein Charakteristikum christlicher spiritueller Praktiken ist in jedem Fall, dass sie immer auch eine, zumindest probatorische, Antwort auf die Frage der Selbst-, Welt- und Lebensdeutung des Individuums nahelegen: in der Bezogenheit auf Gott. Denn durch die Adressierung einer göttlichen Instanz als Gegenüber ändert sich grundsätzlich etwas im Selbstbild einer Person. Zum Beispiel, wenn ich beginne, mich als „Ebenbild Gottes“ oder als „von Gott geliebtes Kind“ zu sehen oder als von Gott auch dann noch angenommen, wenn ich mich selbst verurteile.¹³ Kierkegaard fasst das so: „Glaube ist: dass das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig gründet in Gott“¹⁴. Das ist meines Ermessens unabhängig davon der Fall, ob Gott als Person oder als nicht-personale Instanz begriffen wird. Denn in jedem Fall ist es eine Alterität, die in meinem Identitätsprozess eine wichtige Rolle spielt. Das lässt sich durchaus mit Hilfe von G. H. Meads dialogischem Identitätsverständnis begreifen¹⁵.

11 Giddens, Anthony (1997): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt a. M./New York.

12 Vgl. Freud, Sigmund (2001): Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt (M.): Fischer, S. 22 ff.

13 Vgl. 1. Johannesbrief 3,20.

14 Kierkegaard, Sören (1976): Die Krankheit zum Tode und anderes. München: dtv, S. 93.

15 Mead, George H. (1980): Die soziale Identität, in: Joas, Hans (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze. Band 1, Frankfurt a.M., S. 241-251.

Es kommt durch den Glauben eine Stimme in den vielstimmigen Chor meines subjektiven Identitätsprozesses hinzu, eine Stimme, die auf meine „eigene“ Stimme antwortet. Für den tief Gläubigen ist diese Stimme der 'significant other' schlechthin. Gott lässt sich theologisch demnach als „Generalinterpretament für das menschliche Selbstverständnis“¹⁶ begreifen.

Nun weiß ich nicht genau, ob ich schon angefangen habe, als Theologe zu antworten oder ob das jetzt erst kommt. Das musst Du beurteilen.

JT: Deine soziologische Antwort ist in jedem Fall ein schönes Gegengewicht zum sogenannten rational-maximierenden-Menschenmodell der Werterwartungstheorien und sozialen Reproduktionsfunktionen. Aber deine Antwort bislang war nicht nur die des Soziologen, sondern auch die eines „Glaubenserfahrenen“. Interessanterweise wird es für mich an einigen Stellen deiner Beschreibung zu schwammig, ich weiß nicht, was gemeint ist. Ich würde mich aber eben auch nicht als gläubig bezeichnen. Nicht in dem Sinne, dass ich mich von etwas Übermenschlichem gemeint fühlen würde und die Stimme, von der du sprichst, hören würde. Ich kenne eher Situationen, in denen ich spüre, dass das, was ich gerade erfahre mir zwar rational erklärbar ist, aber in der Summe eben doch etwas Größeres, Erhabeneres dabei herauskommt, als das Erklärbare: Die Schönheit der Natur, bestimmte Musikstücke. Da stehe ich staunend – und glücklich. Ist das nun Spiritualität? Oder eine Transzendenzerfahrung?

BR: *In jedem Fall besteht, wenn ich recht sehe, in den spirituellen Praktiken aller großen Religionen ein starker Bezug auf menschliche Erfahrungen, denen sich das Attribut „transzendent“ zuschreiben lässt. Für den Soziologen Thomas Luckmann¹⁷ ist Religion eine intersubjektive Praxis, durch die zum Menschsein unabdingbar hinzugehörnde Erfahrungen der Transzendenz vergesellschaftet werden.¹⁸ Meiner Ansicht und meiner persönlichen und beruflichen Erfahrung nach sind wir Menschen im Verlauf unserer Biographien*

16 Ringeling, Hermann (1979): Das Problem der Identität. in: Hertz, Anselm, Korff, Wilhelm, Rendtorff, Trutz, Ringeling, Hermann (Hrsg), Handbuch der christlichen Ethik, Bd.1,m Freiburg: Herder, S. 494.

17 Vgl. etwa Thomas Luckmann (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg; ders., Religion in der modernen Gesellschaft, in: Jakobus Wössner (Hrsg.), Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, S. 3-15.

18 Luckmann begreift die Religion darum sogar als evolutionäre Konstante und als Teil der menschlichen Natur. Allerdings weicht er den Transzendenzbegriff meines Erachtens stark auf. Was seinen Religions- und Transzendenzbegriff betrifft, bleibt einiges unklar, vgl. hierzu Pollack, Detlef (2015): Religionssoziologie in Deutschland seit 1945: Tendenzen – Kontroversen – Konsequenzen. in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 67: 433-474, S. 442, Fn 8.

wiederholt mit Situationen konfrontiert, die Transzendenzbezüge bzw. das Transzendieren nahelegen. Weil sie die Sinnfrage – und damit immer auch die „Ich-Frage“ – aufwerfen. Oder, etwas technisch formuliert: weil sie an uns Deutungsanforderungen stellen, die sich mit Hilfe unserer habitualisierten, immanenten Deutungsmuster nicht oder nur schwer bewältigen lassen. Karl Jaspers sprach von den sog. „Grenzsituationen“ des Lebens. Solche Situationen, so Jaspers, seien „nicht überschaubar; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen“¹⁹. Ich finde den Begriff „Grenzsituation“ sehr treffend. Für mich zählen zu solchen Grenzsituationen einerseits Erfahrungen von Leid, Isolation und Einsamkeit, von sozialer Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, von den Grausamkeiten, die Menschen sich angetan haben und weiter antun, des Gewahr-Werdens der eigenen Sterblichkeit und der Sterblichkeit derer, die ich liebe, das Bewusst-Werden der eigenen Grenzen, meines So-Und-Nicht-Anders-Sein-Könnens – also all diejenigen Erfahrungen, die Menschen in die Verzweiflung treiben können.

Andererseits zählt für mich dazu auch die Erfahrung, dass mein Leben mir geschenkt ist, die (mögliche) Erfahrung, dass mein Leben gut weitergeht, nachdem es mir schon längst verloren schien, die Erfahrung gelingender Freundschaft, Gemeinschaft und Liebe, die Erfahrung der Schönheit und Anmut von Natur und der Kultur – wie du sie beschreibst. Ein Vater sagte einmal angesichts der Freude über die Geburt seines Kindes zu mir: „Ich weiß gar nicht, wohin mit meiner Dankbarkeit“. Auch das ist eine Grenzsituation – eine Situation, in der meine herkömmlichen Deutungsmuster nicht mehr taugen. In der ich deutlich erfahre, dass mir die Kontrolle meines Leben entzogen ist. In der ich an eine Grenze meiner kommunikativen Fertigkeiten stoße.

Danken, Klagen, Sich-Freuen und Bitten – das sind subjektive Reaktionen auf Erfahrungen, die Teil unseres Lebens sind. Und zugleich mögliche Begründungen des Religiösen. Die Religion wendet sich an eine Adresse, die nicht von dieser Welt ist. Karl Jaspers ruft dazu auf, vor Grenzsituationen nicht die Augen zu verschließen, sondern „in die Grenzsituationen offenen Auges ein[zu]treten“, denn „wir werden wir selbst, indem wir in ganzer Klarheit in die Grenzsituationen hineingehen.“²⁰ Das scheint mir auch ein Spezifikum christlicher Spiritualität zu sein: Dass das gläubige Subjekt sich diese Grenzsituationen ausdrücklich vergegenwärtigt und im Gebet, im Gottesdienst oder in einer anderen spirituellen Praxis aufnimmt.²¹ Im Unterschied dazu

19 Jaspers, Karl (1978): Philosophie II. Existenzerhellung, 4. Auflage, Berlin: Springer, S. 203.

20 Jaspers (1978), S. 204.

21 Hermann Lübke spricht deswegen von „Kontingenzvergegenwärtigung als einer Funktion der Religion, vgl. Lübke, Hermann (2004): Religion nach der Aufklärung, München: Funk, S. 161

haben manche der gegenwärtig – häufig kommerziell – angebotenen spirituellen Praktiken meinem Eindruck nach hingegen eher die Funktion, diese existenziellen Erfahrungen zu überdecken, anstatt sie zu vergegenwärtigen. Definitiv sagen lässt sich das meines Erachtens übrigens von manchen Vertretern der seit 20 Jahren zunehmende Verbreitung findenden, sogenannten Positiven Psychologie, einer Perspektive innerhalb der Klinischen Psychologie und Psychotherapie.²²

Als Menschen sind wir meiner Überzeugung nach jedoch unweigerlich mit der Aufgabe konfrontiert, die Grenzsituationen unserer Existenz zu deuten. Das scheint mir in der Tat eine anthropologische Gegebenheit zu sein. Als Glaubender weiß ich persönlich keine andere Adresse für den Dank, die Klage, die Bitte und die Freude in solchen Situationen als Gott. Und in meiner beruflichen Praxis bin ich immer wieder neu erstaunt, als wie wohltuend und erleichternd Menschen es empfinden, wenn sie die Grenzerfahrungen ihres Lebens in die Hände Gottes legen. Das ist zweifellos eine – schlage ich jetzt einen Bogen zur Theorie sozialer Produktionsfunktionen? – wohlbefindensdienliche, wirksame Kraft spiritueller Praxis.

JT: Somit können wir festhalten: ja, es gibt ein Grundbedürfnis nach einer Instanz, die nicht greifbar ist, nicht verfügbar ist – aber die mich „meint“ und die ich adressieren kann. Und die Ungläubigen, die „Entschiedenen“ sind offensichtlich gute Verdränger dieses Bedürfnisses – und substituieren das Wohlbefinden, das andere durch Spiritualität und Glauben produzieren, mithilfe anderer Zwischengüter.

Wie ist die „Ästhetik der Existenz“ zu beurteilen?

JT: Kommen wir zu unserer zweiten Frage. Ich habe schon in der Einleitung unseres Austauschs geschildert, dass nach meinem Eindruck die von Tholen beschriebenen „Wartenden“ und ihre ästhetische Praxis eine eher kleine Gruppe und ein bestimmtes gesellschaftliches Milieu umfasst. Ich frage mich daher, wie dieses Milieu aus soziologischer Sicht zu beschreiben wäre. Wir können hier natürlich keine Milieustudie in Bezug auf unterschiedliche spirituelle Bedürfnisse und Praktiken liefern, aber wir können überlegen, inwieweit die Ästhetik der Existenz soziologisch relevante Fragen berührt, also zum Beispiel das Zusammenleben, den gesellschaftlichen Zusammen-

22 Vgl. hierzu Rogge, Benedikt (2010): Mental Health, Positive Psychology and the Sociology of the Self, in: Pilgrim, David. et al. (Eds.), The SAGE Handbook of Mental Health and Illness, London: SAGE: Publishing, S. 45-50.

halt (insofern es ihn gibt) beeinflusst. Die von Tholen beschriebene Praxis der Selbstsorge umfasst insbesondere bestimmte Techniken des Lesens und Schreibens. Sie erfordert kulturelle und zeitliche Ressourcen, also letztlich eine gewisse materielle Unabhängigkeit, die natürlich auch durch Bedürfnisbeschränkung erreicht werden kann. Tholen verweist auf die Askese als eine „dauerhafte Form der Prüfung dessen, was wirklich nötig ist, um ein selbstbestimmtes und sinnlich erfüllendes Leben führen zu können“²³. Das ist eine gute und wichtige – und angesichts begrenzter natürlicher Ressourcen *notwendige* – Praxis – auch mit Blick auf ein nachhaltiges Zusammenleben in sozialer und ökologischer Hinsicht. Dennoch kann eine solche Praxis, wenn sie normierend wirkt, auch etwas Distinktives beinhalten: Es erinnert mich an das Manufactum-Motto „Es gibt sie noch, die guten Dinge“. Die Möglichkeit der Askese, des bewussten, nachhaltigen Konsums der wertvollen Dinge setzt die Verfügbarkeit über verschiedene Ressourcen voraus. Die Abwertung von kurzfristigem Konsum kann auch mit einer Abwertung bestimmter Schichten und Milieus einhergehen, die sich den nachhaltigen Konsum und die Askese nicht leisten können und daher auch kein Vergnügen und keine Sinnerfahrung aus der Askese ziehen können; sie bleiben (unter anderem) darauf verwiesen, durch hedonistischen Konsum ihr Wohlbefinden zu produzieren²⁴.

Das ist natürlich eine gewollt kritische Perspektive auf die von Tholen skizzierte Ästhetik der Existenz, die ich allerdings noch weiterführen möchte, um auf unsere abschließenden Fragen zu kommen. An verschiedenen Stellen verweist Tholen darauf, dass die Selbstsorge das Gespräch, also die Beziehung zu Anderen und das Erkennen der Verletzlichkeit und Abhängigkeit von Anderen voraussetze²⁵. Dennoch scheint mir diese Selbstsorge ein einigermaßen egozentriertes, wenig solidarisches Projekt zu sein. Die bei Tholen beschriebene ästhetische Praxis erscheint mir zuweilen wie ein sehr liberales Verständnis von Gemeinschaft und spiritueller Bedürfnisbefriedigung: Wenn alle sich um sich selbst sorgen, ist für alle gesorgt. Aber wer kümmert sich wiederum um die (spirituellen) Bedürfnisse derer, die diese sehr voraussetzungsreiche Form der Selbstsorge nicht leisten können? Mein Misstrauen richtet sich allerdings tatsächlich weniger auf die Tholenschen bzw. Kracauerschen „Wartenden“, als auf andere Praktizierende „moderner“ alternativ-religiöser spiritueller Praktiken, die Kracauer und Tholen wohl eher als die „Suchenden“ beschreiben würden. Ich denke an das Milieu der urbanen, „performenden“ Optimierer, deren Angehörige zwischen Yoga, Meditation und Schamanismus vor allem nach Praktiken

23 Tholen, Toni (in diesem Bd.), S. 23.

24 Vgl. Hecken, Thomas (2010): Das Versagen der Intellektuellen, Bielefeld: transcript.

25 u. a. Tholen, Toni (in diesem Bd.), S. 24.

suchen, die zur (Re-)Produktion ihrer verschiedenen Marktwerte (Arbeitsmarkt, Heiratsmarkt) und ihrer multiplen Leistungsfähigkeit beitragen – um es überspitzt zu formulieren. Achtsamkeit ist hier das große Stichwort, die Vermeidung von „toxischen“ Beziehungen und Erfahrungen wird zur Maxime der Lebensführung. Diese Praktiken sind oft so egozentriert, dass eine grundsätzliche Norm der Solidarität (um nicht zu sagen: Nächstenliebe) gar nicht vorkommt. Wie würdest du die Tholensche Ästhetik der Existenz und der Selbstsorge hinsichtlich der Ausrichtung auf Andere, auf Gesellschaft bewerten?

BR: Es ist für mich ein – nicht zuletzt durch die Reformation mitangestoßener – Glücksfall der Geschichte, dass sich das moderne Subjekt aus den Ligaturen des „institutionellen Programms“ der Hochmoderne emanzipieren konnte. Die Fesselung und Einengung, die Einzwängung des einzelnen in die normativen und strukturellen Vorgaben von Institutionen und Gruppenzugehörigkeit sind in vielfacher Weise relativiert, wenn auch natürlich keinesfalls vollständig aufgehoben, worden – das ist großartig. Ich bin auch beeindruckt von den Überlegungen Foucaults zur Gestaltung des eigenen Lebens als Kunstwerk, zur Ästhetisierung der eigenen Existenz.

Im Anschluss an die Weihnachtsvorlesung von Tholen beschäftigt mich aber zum einen Folgendes: Es darf meines Erachtens nicht unterschätzt werden, dass Praktiken der auto-biographischen Reflexion, des Lesens und Schreibens, auch eine Hyper-Reflexivität nach sich ziehen können, ein Um-sich-selbst-Kreisen, das die Interaktion mit anderen erschweren kann. Rilke etwa schrieb einmal auch darüber, dass die Reflexion auf die und künstlerische Verarbeitung der eigenen Wirklichkeit und der Beziehungen zu den für ihn signifikanten Anderen dem Leben mit diesen, etwa mit seiner Frau Clara Westhoff, im Wege stehe. Ich möchte also die Frage aufwerfen, ob die cura sui tatsächlich eng oder gar zwingend mit einer Sorge um den anderen verbunden ist. Fritz Raddatz etwa spricht bei Rilkes amourösen Verbindungen von einer „Fernstenliebe“, die sich nur schreibend, aber nicht in Wirklichkeit erfüllen könne.²⁶

An diese ideographische Betrachtung Rilkes würde ich gerne anschließen mit Diagnosen der Soziologin Eva Illouz zu den Liebesverhältnissen der Gegenwart. Du hast ja das Stichwort „Nächstenliebe“ gegeben und das möchte ich gerne aufgreifen. Zusammengefasst diagnostiziert Illouz, deren Veröffentlichungen über die Liebe bereits zu den „Hauptwerken der Emotionssoziologie“ zählen²⁷, dass der spektakuläre Aufstieg der Idee der Selbstverwirklichung

26 Vgl. Raddatz, Fritz J. (2009): Rilke. Überzähliges Dasein. Zürich: Arche, zum Beispiel S. 10: Der Empfänger einiger Briefe Rilkes wird hier als „akustischer Spiegel“ bezeichnet.

27 Illouz, Eva (2007): Gefühle in Zeit des Kapitalismus. Frankfurt (M.): Suhrkamp.

des Subjekts in der Reflexiven Moderne²⁸ das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe.²⁹ Elementare Bestandteile des Leitmotivs der Selbstverwirklichung sind: die Zentrierung auf das Ich und das individuelle Streben nach Glück; die Warnung vor den Trieb- bzw. Glücksoffern des einzelnen zugunsten anderer; der Aufruf zur Befreiung des eigenen Eros bzw. Selbst; das Encouragement selbsttätiger Selbstverwirklichung und die Annahme, dass das Individuum selbst sein Glück in die Hand nehmen könne. Diese Elemente der Selbstverwirklichungsidee haben es zweifellos zu einer kulturellen Metaerzählung und zum biographischen Leitmotiv gebracht.

Hier sieht Illouz Anlass zum Nachdenken. Sie bilanziert ihre Diagnosen mit der Beobachtung, wir seien in den Paarbeziehungen der Gegenwart mit „nie dagewesene[n] Formen emotionalen Elends“³⁰ konfrontiert und führt dies auf die genannte Ich-Zentrierung zurück. Sie führt weiter aus, wir hätten es in Partnerschaften heute mit einem Defizit an Ethik zu tun, wir seien „wieder, und zwar mehr denn je, auf Ethik in den sexuellen und emotionalen Verhältnissen angewiesen - eben weil diese Verhältnisse für die Entwicklung von Selbstwert und Selbstachtung heute so entscheidend sind“³¹. Illouz betrachtet demgegenüber solche Bindungen als zukunftsträchtig, „die das ganze Selbst in Anspruch nehmen und die es ihm ermöglichen, sich auf selbstvergessene Weise auf eine andere Person einzulassen“³². Es ist in dem Zusammenhang ja sehr interessant, dass es jüngst ein Paartherapie-Buch auf die deutschen Bestsellerlisten geschafft hat, das partnerschaftliche Liebe dezidiert auch als Freundschaft und loyale Entscheidung begreift.

Für mich sind Illouz' Diagnosen, wenn sie sich auch auf Paarbeziehungen beziehen, ein starker Anhaltspunkt dafür, dass die Hinwendung des Subjekts zu sich selbst, die *cura sui*, keinesfalls zwingend mit der Hinwendung zum anderen einhergeht. Achtsamkeit für mich und Empathie für den anderen können zwar im Rahmen bestimmter Weltanschauungen oder auch Systeme der Spiritualität aneinander gekoppelt sein. Allerdings ist diese Verbindung mitnichten notwendig. Ich finde Illouz' Aufforderung, das Sich-Einlassen-auf-den-Anderen wieder stärker explizit ethisch zu begreifen, deshalb richtig.

Die Selbstverwirklichungsidee der Psychoanalyse und auch der Humanistischen Psychologie ist meines Erachtens nicht mehr bloß die Befreiung aus den normativen Fesseln des (vergangenen) institutionellen Zeitalters; sie ist vielfach längst zu einer moralischen Maxime geworden, durch die der andere aus dem Blick geraten kann. Und diese Gefahr besteht grundsätzlich, nicht nur

28 Vgl. Beck, Ulrich & Bonss, Wolfgang (2001): Die Modernisierung der Moderne. Frankfurt (M.): Suhrkamp.

29 Vgl. etwa Illouz, Eva (2012): Warum Liebe weh tut, Berlin: Suhrkamp, S. 14, 18.

30 Illouz, Eva (2012), S. 30.

31 Illouz, Eva (2012), S. 441.

32 Illouz, Eva (2012), S. 438.

*in der Partnerschaft. Ich finde deine Anfrage insbesondere an den Kreis der Künstler*innen, Soziolog*innen, überhaupt an die Angehörigen akademisch gebildeter Milieus – also an uns alle – richtig: Inwiefern entrücken uns die von uns und in diesen Milieus an den Tag gelegten Praktiken und verinnerlichten Deutungen von unseren Mitmenschen und der Gestaltung unseres Gemeinwesens? Gerade von denen, die am Rande der Gesellschaft stehen. „Unterm Strich zähl’ ich“ – so lautete vor einigen Jahren einmal ein Werbespruch der Deutschen Post AG.*

Was zum anderen die Milieufrage angeht: Welche spirituellen Praktiken stehen denen zur Verfügung, die über eine geringere formale Bildung verfügen und/oder eher, wie Du sagst, durch hedonistischen Konsum ihr Wohlbefinden beziehen? Ich kann dazu nur aus der Perspektive meiner kirchlichen Arbeit antworten. Zweifellos sind auch Kirchengemeinden keine sozialstatus- und distinktionsfreien Zonen. Auch dort besteht soziale Selektivität bzw. die Gruppierung von Menschen nach sozialen Merkmalen und milieuhängigen Präferenzen. Allerdings scheint mir, dass Kirchengemeinden in der Tat nach wie vor über das Potenzial verfügen, eine im gesamtgesellschaftlichen Vergleich relativ hohe soziale Heterogenität in der Gruppenzusammensetzung zu erreichen – und zu versöhnen. In Kirchengemeinden kann man nach wie vor leichter Menschen begegnen, denen man sonst nicht begegnen würde, als andersorts. Und das geschieht im Idealfall in Aufgeschlossenheit und Solidarität.

Die christlichen Kirchen stellen sich seit einiger Zeit sehr gezielt die Frage, durch welche sozialen Formen und Maßnahmen das Gemeindeleben milieusensibel gestaltet werden kann.³³ Mir erscheint die Kombination von Gemeinschaftserfahrung und Transzendenzbezug als ungebrochen attraktiv. Wenn wir am Bremer Weserwehr Kinder taufen, wenn wir zum Abschluss des Kindergartenjahres allen künftigen Schulkindern mit Handauflegung den Segen Gottes mit auf den Weg geben, wenn die Jugendlichen bei ihrer Konfirmation ihre eigenen, selbst formulierten Glaubensbekenntnisse vorlesen, wenn wir am Ewigkeitssonntag für jeden in diesem Jahr verstorbenen Menschen eine Kerze entzünden und seinen Namen nennen – dann sind das spirituelle Praktiken in einer Gemeinschaft von oft (nach ihrer Milieuzugehörigkeit) recht unterschiedlichen Menschen. Und in diesen Praktiken vergegenwärtigen wir uns auf konkrete und erfahrbare Weise gemeinsam das Leben in seiner Zerbrechlichkeit und Schönheit. Wenn die Gemeinschaft und der konkrete Bezug zum Leben in solcher Weise in einer spirituellen Praxis erlebt werden können, dann lassen sich Menschen meiner Erfahrung nach milieu-übergreifend davon ansprechen. Gerade für diejenigen, deren alltägliche Lebensführung stärker durch kurzfristig lustmaximierenden Konsum einerseits und/oder anderer-

33 Vgl. Hempelmann, Heinzpeter, Heckel, Ulrich, Hinrichs, Karen, Dan, Peter (Hrsg.) (2015): Auf dem Weg zu einer milieusensiblen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

seits durch das Gefühl sozialer Marginalisierung geprägt ist, stellen die Gemeinschaftserlebnisse und wirkungsstarken Rituale des christlichen Glaubens oft kostbare Ressourcen der Lebensdeutung sowie der sozialen Inklusion dar.

JT: Meine Selbstsorgepraxis besteht unter anderem im Durchblättern (Lesen kann man es weniger nennen) von in ihrer Komplexität angenehm klar begrenzten sogenannter Frauenmagazine, die mir bequem ins Haus geliefert kommen. Jüngst las ich in einer dieser Zeitschriften ein Interview mit einem „Autor und Psychologen“³⁴, der dafür plädierte, „häufiger mal abzulehnen“, wenn man zum „Tanz ums Ich“ aufgefordert werde. Das wäre wohl der Gegenentwurf zu Toni Tholens Idee von Spiritualität – sicher nicht ganz unberechtigt. Es ist aber auch nicht ganz leicht, die richtige Balance aus Selbstsorge und Selbstvernachlässigung zu finden!

Bleibt bei der „Ästhetik der Existenz“ die (kollektive) Ethik auf der Strecke?

JT: Kommen wir aber nochmals zurück zu den soziologischen Grundfragen: den Bedingungen für das Aufrechterhalten von (modernen) Gesellschaften, des Zusammenlebens in ihnen. In diesen Gesellschaften sind grundlegende Probleme des Zusammenlebens schon mal gelöst. Damit meine ich Regeln wie sie in Form von „Geboten“ in der Vormoderne durch Religionen gesichert wurden und in modernen Staaten in Verfassungen und allgemeinen Menschenrechten kodifiziert sind. Zusammenleben wird in modernen Gesellschaften also weniger durch den Bedarf solch basaler Handlungsregulierung herausgefordert. Vielmehr geht es darum, die Funktionsbedingungen moderner Gesellschaften zu sichern, wenn die „eigentlichen“ Integrationsmodi moderner Gesellschaften wie Markt und Staat nicht störungsfrei funktionieren – oder wenn soziale Ungleichheiten existieren, die keine legitime Grundlage haben. Moderne, demokratische Gesellschaften sollen ja insofern „offen“ sein, als soziale Ungleichheiten nicht auf nicht erworbene Merkmale (wie Migrationshintergrund, Geschlecht oder soziale Herkunft) zurückzuführen sein sollen. Die Idee der „Chancengleichheit“ als Prinzip von Gerechtigkeit liegt dieser Forderung zugrunde. Tatsächliche Chancengleichheit, zum Beispiel im Bildungssystem, das aufgrund der Selektionsfunktion ein Produzent sozialer Ungleichheiten ist, ist jedoch kaum zu realisieren³⁵, so dass weitere Aspekte von Gerechtigkeit – neben Gleich-

34 Interview mit Jens Bergmann, Barbara 38/2019, S. 54 f.

35 Damit meine ich, dass soziale Unterschiede im Bildungserfolg maßgeblich aus den sogenannten primären Effekten resultieren. Die primären Effekte sind Ef-

heit – bedeutend werden. Die Verwirklichung von Teilhabe, Befähigung und Anerkennung aller können der Entstehung von Konflikten aufgrund existierender illegitimer Ungleichheiten entgegenwirken und Gerechtigkeit verwirklichen. Teilhabe zu sichern bedeutet zum Beispiel einen gewissen Grad der Dekommodifizierung zu ermöglichen, also individuelle Risiken auf dem Arbeitsmarkt abzusichern. Der Begriff der „Solidargemeinschaft“ deutet an, was es dafür bedarf: eine bestimmte Realisierung des kollektiven Wertes der Solidarität. Solidarität ist auch eine Voraussetzung für *Anerkennung* – als Prinzip von Gerechtigkeit.

Moderne Gesellschaften sind funktional differenziert, ihr Zusammenhalt ergibt sich durch Arbeitsteilung und Inklusion in die funktionalen Teilbereiche – aber die Inklusion aller ergibt sich nicht automatisch, wenn eben nicht alle auf dem Arbeitsmarkt gebraucht werden oder Nicht-Staatsbürger einwandern und nicht vollständig in das politische System integriert werden. Es braucht damit auch in modernen Gesellschaften einen gewissen Grad „mechanischer“ Solidarität durch gemeinsame Weltanschauung und Werte. Solidarität ist so ein Wert, der als „sozialmoralische Grundlage“ die soziale Ordnung unterstützt.³⁶ Die Vermittlung, Durchsetzung und Aufrechterhaltung solcher grundlegenden Werte wird dann zur Funktionsbedingung moderner Gesellschaften. Ein zentraler Ort der Wertvermittlung in modernen Gesellschaften ist das Bildungssystem, das aber in unseren Gesellschaften leider an einer Funktionsüberlast leidet, da es nicht nur Werte vermitteln soll, sondern vor allem global kompetente, exzellente Schüler*innen produzieren soll, Zugewanderte integrieren soll, auf gesellschaftlichen Wandel (zum Beispiel Digitalisierung und Inklusion) reagieren muss, usw. Die anhaltende Bedeutung religiöser Gemeinschaft als Instanzen der Wertvermittlung – und der Verwirklichung von Solidarität – wird hier also offenbar. Die Förderung der kollektiven Wohlfahrt und des Zusammenlebens sind ja in den ursprünglichen Texten und Regeln der traditionell-religiösen Gemeinschaften verankert, weit über die grundlegenden Gebote hinaus. Sich um Arme und Schwächere zu kümmern, um verwitwete oder verwaiste Personen und ähnliche Prinzipien des Gemeinwohls haben sich schließlich nicht erst moderne Wohlfahrtsstaaten „ausgedacht“. Meine letzte Frage ist deshalb: wie steht es aus deiner Sicht um diese

fekte der unterschiedlichen Ressourcenverfügbarkeiten in den privaten Haushalten – die aus der gegebenen sozialen Ungleichheit resultiert. Wenn die Schulpflicht beginnt, sind durch unterschiedliche Sozialisationsbedingungen in den unterschiedlichen Schichten schon so bedeutende Voraussetzungen für Bildungserfolg geschaffen, dass die Schule dies kaum je kompensieren kann.

36 Boddenberg, Moritz (2014): Krise der Solidarität – Solidarität der Krise. Ein soziologischer Blick auf eine gesellschaftliche Kategorie im Wandel der Zeit. SoziologieMagazin 1-2014, S. 20-38

alten Instanzen der Wertvermittlung und der Gemeinwohlpflege – die bekanntermaßen an Bindekraft verloren haben? Selbst wenn sich die Säkularisierungsthese als höchstens partiell zutreffend erwiesen hat und religiöse Orientierungen global nicht an Bedeutung eingebüßt haben – die weniger dogmatischen, freiheitlich orientierten klassischen Glaubensgemeinschaften verlieren ja anhaltend Mitglieder und Unterstützung. Wie kann dieser Trend abgemildert werden, damit die gesellschaftliche Funktion der kirchlichen Gemeinschaft nicht nur in Bezug auf die Wertevermittlung, auch auf die diakonische Arbeit weiterhin erfüllt werden kann? Wie kann Kirche beispielsweise auf die Bedürfnisse der oben geschilderten „achtsamen“ urbanen Eliten reagieren und diese „abholen“ – damit ihre individualisierte spirituelle Praxis vielleicht (wieder) kollektiv orientiert werden kann?

*BR: An dieser Stelle lässt sich der christliche Spiritualitätsbegriff nochmals präzisieren. Während im landläufigen Sprachgebrauch, auch in zahlreichen New-Age-Praktiken, unter spiritueller Praxis oftmals ausschließlich die achtsame Hinwendung des Subjekts zu sich selbst verstanden wird, gilt dies für die christliche – und darüber hinaus auch andere religiöse – Spiritualität eben nicht. Spiritualität im christlichen Sinne ist unter keinen Umständen nur „ein bloß subjektives oder weltflüchtiges Gefühl“³⁷; vielmehr sind Spiritualität und Ethik eng miteinander verknüpft. Das richtet sich gegen eine dichotome Aufteilung in *vita activa* und *vita contemplativa* – beide sind untrennbar miteinander verbunden.*

Dass das so ist, liegt an der christlichen Vorstellung von einem Gott, der die Beziehung zum Menschen sucht und selbst Mensch wird. Der sich in der Person eines Zimmermannssohns für die Menschen einsetzt, vor allem für diejenigen, die Hilfe brauchen, weil sie von ihren Mitmenschen im Stich gelassen werden. Die christlichen Kirchen haben sich in ihrer Geschichte zwar selbst furchtbarer juristischer und seelischer Verbrechen schuldig gemacht und in schrecklicher Weise Macht missbraucht. Daran gibt es nichts zu deuten. Und doch finde ich in den biblischen Schriften – und auch in dem Wirken vieler Christen – überwältigende Belege dafür, dass diese Beziehungssuche des christlichen Gottes um des Menschen selbst willen geschieht. Nicht um ihn zu instrumentalisieren, zu belehren oder zu gängeln.

Dieses Gottesbild ist auch maßgeblich für die christliche Ethik. Der Theologe Markus Mühling fasst die christliche Nächstenliebe als eine ethische Haltung, die eine Beziehung zum anderen sucht. Natürlich kommt eine Beziehung zwischen Menschen nicht immer zustande. Aber die christliche Haltung sucht die Beziehung zum Gegenüber, wo möglich. Und da, wo sie zustande kommt, geht es – idealiter – um den anderen selbst als ganzen Menschen. Das

37 Gräb-Schmidt, Elisabeth (2008): Spiritualität. V. Dogmatisch, Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 7, 4. Auflage, Tübingen: Mohr-Siebeck, S. 1595.

*Gut, so Mühling, das in der christlichen Nächstenliebe wie in der Liebe im Allgemeinen kommuniziert wird, ist somit immer die Identität des Gegenübers. Indem ich dem anderen in einer Haltung der Nächstenliebe begegne, präge ich sein Selbst(bild) liebend mit.*³⁸

Das ist also eine ethische Haltung, die schon auf der Ebene alltäglichen Interagierens handlungsorientierenden Charakter besitzt. In der jüdischen und christlichen Tradition geht es darüber hinaus zugleich immer um mehr als nur die Mikro-Ebene einzelner Interaktionen. Es geht immer auch um das Kollektiv. Das jüdische Wort „Shalom“ impliziert nicht nur „Frieden“, sondern auch „Wohlergehen“, und zwar das Wohlergehen aller. Schon die alttestamentlichen Schriften weisen unmissverständlich darauf hin, dass das Wohlergehen aller untrennbar an Fragen der Gerechtigkeit geknüpft ist.

Besonders am Herzen liegt mir im christlichen Gerechtigkeitsverständnis die sogenannte „Option für die Armen“. Das ist ein theologisches Prinzip, das insbesondere in der süd-amerikanischen Befreiungstheologie entwickelt wurde und das die Perspektive der schwächsten Glieder des Gemeinwesens einnimmt. Das finde ich in spektakulärer Weise in den neutestamentlichen Schriften wieder: „Selig seid Ihr Armen!“ (Lk 6,20) – damit ist ja keine Verklärung des Pauperismus gemeint, sondern eine fundamentale Solidarisierung mit den Marginalisierten und Outcasts, wie Jesus von Nazareth sie verkörperte. Darum besteht in meinen Augen auch eine so hohe Affinität christlicher Gerechtigkeitsvorstellungen zu John Rawls' Gerechtigkeitstheorie, die unter dem „Schleier der Unwissenheit“ die Perspektive der am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitglieder einzunehmen nahelegt.³⁹

„Die Gesunden brauchen keinen Arzt, sondern die Kranken“ (Lk 5,31) – das ist ein anderer Satz Jesu, der mich sehr beschäftigt und bewegt. Auch hier steht im Mittelpunkt die Zuwendung zu denen, die ihrer besonders bedürfen. Dabei ist stets zu fragen und zu überlegen, wer und in welcher Hinsicht die Armen, die Schwachen und die Kranken jeweils sind. Da sind einmal fundamentale soziale Ungerechtigkeiten; zum anderen gibt es in jeder Biographie, auch in bürgerlichen, gutsituierten Milieus tiefe Nöte und kaum zu ertragende Grenzsituationen. Mich beschäftigt neben der drohenden Entkoppelung sozial benachteiligter Personengruppen auch stark die Frage nach dem gesellschaftlichen Umgang mit und der Stigmatisierung von psychisch Belasteten und Kranken.

Nun aber zu deiner Frage: Wie können die großen Kirchen in neuer und wirksamerer Weise ethisch orientierende Impulse geben und als Institutionen der Wertevermittlung auftreten? Mein Eindruck ist, dass in der säkularisier-

38 Vgl. Mühling, Markus (2012): Systematische Theologie: Ethik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 129.

39 Vgl. Jähnichen, Traugott, Gerechtigkeit (2015): in: Anselm, Reiner & Körtner, Ulrich H. J. (Hrsg.): Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Begriffen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 65 ff.

ten Zeit, in der wir leben, das Augenmerk der Bevölkerung heute viel stärker auf der konkreten, tätigen Verwirklichung ethischer Haltungen ruht als jemals zuvor. Halbherzigkeiten oder gar Bigotterien à la „Wasser predigen und Wein trinken“ werden nicht mehr toleriert, und das ist gut so! Ich habe den Eindruck, dass dort, wo haupt- oder ehrenamtliche Kirchenvertreter und -gemeinden als glaubwürdige Akteure der Zivilgesellschaft für andere Menschen aktiv werden, sich Menschen auch wieder verstärkt für die Kirche interessieren.⁴⁰ Weil sie erfahren, dass religiöser Glaube und kirchliches Handeln für ihr eigenes Leben relevant sind. Dann zeigt sich, dass die christliche Nächstenliebe keine Worthülse ist, sondern ein Handlungsprinzip. Der Einsatz vieler Menschen in Kirchengemeinden für Geflüchtete ist ein Beispiel hierfür. Aber eben auch das in den Medien sehr viel weniger beachtete, alltägliche Engagement von Kirchengemeinden und kirchlichen Einrichtungen für diejenigen, die in ihrer jeweiligen Lebenssituation durch die Maschen des Wohlfahrtsstaates rutschen und keine oder kaum Solidarität und soziale Anerkennung erfahren, bezeugt das. Dort, wo das gut gelingt, vitalisiert und motiviert es Menschen. „Lieben belebt“ – das Goethewort gilt eben auch für die konkrete Nächstenliebe.

Von Dietrich Bonhoeffer stammt der Satz: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. ... Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“⁴¹ Um diesen Gedanken konkret umzusetzen, ist die Orientierung am sozialen Kontext eminent wichtig. Die Öffnung hinein in die sozialräumliche Umgebung, in den Stadtteil, in das Dorf, in die Nachbarschaften usw. zeigt ja erst, wo genau gerade Menschen andere Menschen brauchen.⁴² Es muss immer um die Frage gehen: „Was soll ich für Dich tun?“ Oder, noch besser: „Was können wir zusammen tun?“ Der offene Blick für das, was in der Umgebung passiert und nötig ist, umfasst für mich auch, Beziehungen und Kooperationen zu Wohlfahrtspflege, Vereinen, anderen Religionsgemeinschaften, Behörden, Verwaltung und anderen Akteuren zu unterhalten. Solche Vernetzung vor Ort macht, wie Studien zeigen, tatsächlich die meisten „erfolgreichen“ Kirchengemeinden aus.⁴³ Und kirchliche Aufbrüche, die in England vor über

40 Vgl. Bedford-Strohm, Heinrich (2016): *Diakonie in der Perspektive »öffentlicher Theologie«*. Gegenwärtige Entwürfe, in: Eurich, Johannes; Schmidt, Heinz (Hrsg.): *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 158.

41 Bonhoeffer, Dietrich (1998): *Widerstand und Ergebung*. Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) - Band 8, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 560.

42 Vgl. Wegner, Gerhard (n. d.): *Menschen stärken. Vom Geheimnis attraktiver Kirchengemeinden*. Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. Unter: https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2018/06/Wegner_Menschen-staerken_Attraktive_Kirchengemeinde_2011.pdf, Zugriff Juli 2019.

43 Vgl. Wegner, Gerhard (n. d.).

20 Jahren unter dem Label „Fresh expressions of faith“ begonnen haben, belegen genau dies: Dass Glaube und kirchliches Leben dort revitalisiert werden, wo Menschen mit Blick für das lokale Geschehen und ihre Partner vor Ort konkrete Projekte anstoßen und betreiben.

Ich möchte abschließend noch zwei Gedanken äußern. Erstens zur sozialen Form, durch die der religiöse Glaube sich organisiert. Gerhard Wegner hat jüngst vorgeschlagen, in der Kirche das aktuell in Deutschland dominierende Steuerungsmodell der „Anstalt“ durch dasjenige der „Genossenschaft“ abzulösen.⁴⁴ „Anstalt“ versteht Wegner dabei im Sinne von Max Weber als eine soziale Institution, deren Ordnungen für jeden gelten, der bestimmte Merkmale erfüllt, und zwar ungeachtet der Frage, ob er dem zustimmt oder nicht. Ich gehöre also zu einer „Anstalt“, ob ich will oder nicht. Und die Anstalt wird verwaltet von Behördenvertretern, die ohne eingehende Konsultation der von ihnen zu verwaltenden Subjekte Entscheidungen treffen. Die typischen Beispiele für Anstalten sind der Staat – und in Deutschland nach wie vor eben auch die Kirche – zumindest was ihre Steuerungslogiken betrifft. Was die Mitgliedschaft angeht, sind wir diesbezüglich an einem Scheidepunkt, weil sie zunehmend zu einer Frage der Entscheidung wird.

Im Unterschied zur Anstalt sind die Genossenschaft und der Verein durch individuelle Zustimmung (Beitritt) und darum auch subjektive Identifikation der Mitglieder gekennzeichnet. Sie bestimmen auch wesentlich mit, welche Richtungen ein Verein einschlägt bzw. welche Vorhaben er verfolgt. Wegner empfiehlt einen Wandel in der kirchlichen Steuerung von dem aktuellen, kirchensteuerfinanzierten und anstaltsbasierten Kirchenverständnis hin zu einem genossenschaftlichen Verständnis von Kirchengemeinden als partikularen Gemeinschaften vor Ort. Zweifellos sind auch in diesem Ansatz Nachteile enthalten, zum Beispiel die sehr viel größere Divergenz zwischen verschiedenen Gemeinden. Immerhin aber könnte man möglicherweise einen Teil der Desidentifikation vieler Kirchenmitglieder mit der Kirchengemeinde, zu der sie gehören, abbauen. Dies wäre v. a. möglich, indem man die Teilhabe der Mitglieder ernst nimmt, nämlich als das Wahrnehmen ihrer Rechte und Pflichten innerhalb des sozialen Zusammenschlusses „Kirche(ngemeinde)“.

Und dann möchte ich – neben „Offenheit“ und „(Nächsten-)Liebe“ – noch zwei weitere Aspekte nennen, die ich als Prinzipien kirchlichen Handelns verstehe und die meines Erachtens gestärkt werden sollten: Klarheit und Freiheit. Die Kirchen(gemeinden) brauchen mehr Klarheit in der Formulierung ihrer eigenen Aufgaben und Ziele. Nur so können sie Veränderungen bewerkstelligen und den immer auch auf Transformation ausgerichteten Geist christlicher Ethik leben. Aber wir brauchen eben auch mehr Klarheit in der Vermittlung unserer Kernbotschaften. Die sprachliche Unverständlichkeit vieler gottes-

44 Vgl. Wegner, Gerhard (2019): Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt., S. 362-425.

dienstlicher Formen und Predigten, die kirchliche Binnensprache⁴⁵ und auch die tiefgreifende Widersprüchlichkeit in der Kommunikation des Gottesbildes in gegenwärtig formulierten Beiträgen und in Texten der Tradition – ist Gott jetzt eigentlich „die Liebe“ in Person oder doch ein Erpresser? – verhindert in vielen Fällen, dass Menschen die existenzielle und lebensdeutende Kraft des Glaubens erschließen können.

Mehr Klarheit benötigen wir schließlich auch in der Frage der Freiheit. Schlagen wir das Erbe der Aufklärung und der Religionskritik aus oder treten wir es an? Ich entscheide mich für die letzte Option. Wer die grundsätzlichen Einwendungen der Religionskritik – von Darwin, Feuerbach, Marx und Freud – nicht ernst nimmt, wer die Möglichkeit ausschließt, dass es Gott nicht gibt, der kapselt sich ab von dem Denkbaren. Natürlich ist es denkbar, dass es Gott nicht gibt. Das nicht zu leugnen und damit denen, die an diese Möglichkeit glauben, kein Insuffizienzgefühl nahelegen, sondern in Respekt und Toleranz zu begegnen, ist für mich ebenfalls ein Gebot der Freiheit.

Es gibt noch einige weitere Aspekte. Aber mir scheint mit Blick auf die von Dir aufgeworfene Frage, dass die Verbindung von tätigem Einsatz für den Menschen und für unser Gemeinwesen, für ein gutes Zusammenleben von uns allen, einerseits, und von einem Geist der Freiheit und Offenheit andererseits, auch jüngere Menschen aus den urbanen Eliten ansprechen kann. Das wird den Trend des Mitgliederschwundes vermutlich nicht zum Erliegen bringen, könnte ihn aber eventuell abmildern.⁴⁶ Weil der Glaube ein spirituelles, freiheitliches Angebot macht, das Lebensbewältigung und ethisches Handeln, Selbstbild und alltägliche Praxis zum Wohle des Menschen und des Zusammenlebens aller gestalten will.

Ich wünsche mir die Arbeit meiner Kirche in großer Klarheit und nicht verschwurbelt, auf Augenhöhe und mit Augenmaß, das heißt mit einem hohen Ausmaß an Beteiligung und Mitgestaltung sowie Sensibilität für den Kontext und den einzelnen. Und das heißt meines Erachtens eben auch, dass viele Zugangshürden und viele Formalismen und Krampfigkeiten in der Kirche abgebaut werden sollten. Ich wünsche mir, dass Zweifel zum Glauben gehören können und dass wir die Augen wieder öffnen für das Bild von einem Gott, der zu den Ärmsten der Armen geht, zu denen, die am Rande stehen, zu den Kranken und Sterbenden. Das bleibt eine überwältigende Vorstellung! Ich wünsche mir meine Kirche als ein Zusammensein von Menschen, die sich in Freiheit und zugleich in Zuwendung zum anderen begegnen.

45 Vgl. Flügge, Erik (2016): Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt. München: Kösel.

46 Vgl. die Studie „Kirche im Umbruch“ von 2019, von Bernd Raffelhüschen, deren Autoren betonen, dass mehr als die Hälfte des zu erwartenden Mitgliederschwundes der beiden großen Kirchen auf das Tauf- und Austrittsverhalten zurückgehen. Vgl. www.ekd.de/kirche-im-umbruch-projektion-2060-45516.htm.

JT: Ich freue mich darauf, zu beobachten, wie dich diese Wünsche und Ideen in Zukunft in deiner Arbeit hoffentlich leiten werden. Mich, als „Heidin“, wie meine Großmutter sagen würde, hast du jedenfalls schon mindestens zwei mal in einen Gottesdienst gelockt, auf die Idee wär ich ja sonst nicht im Traum gekommen. Deinen „Antrittsgottesdienst“ hattest du am Sonntag nach den grauenhaften Anschlägen im November 2015 in Paris. Das war das Attentat, von dem ich mich bislang am meisten „gemeint“ gefühlt habe, als regelmäßige Konzertbesucherin. Du hattest deine Predigt schon fertig, und dann noch einmal eine ganze Nacht lang neu geschrieben. Nach dem Gottesdienst hattest du zum Kaffeetrinken eingeladen und der Küster hat sich in einer kleinen Ansprache bei dir bedankt, dafür „dass du für uns Worte gefunden hast“. Das fand ich sehr treffend, so fühlte es sich auch für mich an. Ich hoffe, es gelingt dir, diese deine Worte auf neuen Wegen zu verbreiten. Und ich danke dir für dieses Gespräch!

II Die Entschiedenen. Verortungen der Diskurse zu Spiritualität

Vollzugssinn. Ästhetische Praktiken als Realisierungen von Spiritualität

ANDREAS HETZEL

Der Prozess einer Modernisierung, aus dem unsere heutigen westlichen Gesellschaften hervorgegangen sind, wird von den Klassikern der Soziologie und Sozialphilosophie als ein Prozess der Entzauberung und Säkularisierung beschrieben. Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim und Jürgen Habermas rekonstruieren die Genese dessen, was wir als *die* Gesellschaft, *das* Soziale oder *das* Politische zu begreifen gelernt haben, als Geschichte einer Emanzipation der Formen menschlichen Zusammenlebens von einer höheren, göttlichen Sphäre. Eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft entsteht aus der Sicht der modernen Soziologie, weil sie sich nicht länger aus einem transzendenten Grund heraus legitimiert, sondern aus sich selbst, aus der Effizienz ihrer Institutionen und Verfahren. Die Gesellschaft und das Soziale umschreiben Räume der Immanenz.

Das Sakrale, zu dem auch jede Erfahrung der Spiritualität gerechnet werden kann, erfüllt innerhalb dieser Modernisierungserzählung eine doppelte Funktion. Einerseits bildet es den Punkt, von dem sich die moderne Gesellschaft abkehrt, sich seiner Kontrolle entzieht; zum anderen taucht das Sakrale aber auch in der Gesellschaft, als Funktionssystem der Religion, wieder auf. Dieses Funktionssystem hat dabei eine paradoxe Verfassung: Einerseits gilt es als ein Mittel der sozialen Integration neben anderen, andererseits als Ausdruck eines falschen Bewusstseins. Seine Selbst- und seine Fremdwahrnehmung fallen, so die Diagnose der Gesellschaftstheoretiker, auseinander. Während diejenigen Individuen, die eine Religion praktizieren, nach wie vor glauben, sich damit auf eine Transzendenz beziehen zu können, zeigt der aufgeklärte Soziologe, dass sich Religion in Wirklichkeit in ihrer sozial-integrativen Funktion erschöpft.

Das Ziel einer sozialwissenschaftlichen Aufklärung der Religion besteht letztlich in einer kommunikativen Verflüssigung ihres Transzendenzbezugs, in einer „Versprachlichung des Sakralen“¹. Diese Tendenz deutet sich bereits in Hegels Religionsphilosophie an, die den Heiligen Geist der christlichen Trinitätslehre als Geist der Gemeinde interpretiert und ihn somit in soziale Integration aufhebt. Spiritualität erscheint in einer als säkular verstandenen und sich teilweise selbst verstehenden Gesellschaft als Anachronismus.

1 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 118.

Gegenüber der Säkularisierungsthese und der mit ihr einhergehenden Hinterfragung jeder Form von gelebter Spiritualität wurden allerdings schon früh Zweifel artikuliert. Die Moderne konnte sich ihrer selbst nie gänzlich gewiss sein.² So produziert das Streben nach Immanenz und Welt immer auch das, wovon es sich abzugrenzen sucht. Jeder Rationalisierungsschub provoziert Gegenbewegungen und generiert Transzendenzbedürfnisse. Hannah Arendt äußert darüber hinaus den Verdacht, die Säkularisierung könne insgesamt als gescheiterte *translatio* interpretiert werden, sie könne eher zu einem Weltverlust als zu einem Weltgewinn geführt haben: „Was immer wir meinen mögen, wenn wir von Säkularisierung sprechen, historisch kann sie auf keinen Fall als ein Verweltlichungsprozess im strengen Sinne des Wortes angesehen werden; denn die Moderne hat nicht eine diesseitige Welt für eine jenseitige eingetauscht, und genau genommen hat sie nicht einmal ein irdisches, jetziges Leben für ein jenseitig-künftiges gewonnen [...]. Die Weltlosigkeit, die mit der Neuzeit einsetzt, ist in der Tat ohnegleichen“³. Die Menschen gewinnen in der Neuzeit nicht die Welt oder das Diesseits, sondern werden auf sich selbst zurückgeworfen, auf ihre leere Innerlichkeit, für die das *cogito* steht, auf dem Descartes die Philosophie neu begründen will. In der Hoffnung, etwas Neues dafür zu bekommen, haben wir, so Arendt, die jenseitige Welt aufgegeben. Doch das Kalkül ging nicht auf. Heute sehen wir, dass wir einfach nur etwas verloren, an seiner Stelle aber nichts gewonnen haben.

Auch empirisch gesehen lassen sich an der Säkularisierungsthese Zweifel anmelden. Ausgehend von den Überlegungen des Religionssoziologen José Casanova wäre die Idee der *einen* Säkularisierung zu pluralisieren. Es ist nicht davon auszugehen, dass der als Säkularisierung bezeichnete Prozess überall auf der Welt in einer ähnlichen Form abläuft oder historisch gesehen abgelaufen ist.⁴ Eine weitere Möglichkeit, die Säkularisierung der europäischen Gesellschaften anders zu verstehen als die Klassiker der Soziologie, bestünde darin zu zeigen, dass eine religiöse Ordnung auch in unseren westlichen Gesellschaften mitnichten von einer weltlichen abgelöst wurde, sondern das sich die Religion im Zuge eines Prozesses funktionaler Differenzierung als soziale Sphäre eigener Geltung erst hat konsolidieren können: Gerade weil Religion nicht mehr als Instanz der Legitimation und Stabilisierung politischer Herrschaft beansprucht werden kann, kann sie unter modernen Bedingungen in besonderer Weise zu sich selbst finden. Das Sakrale

2 Vgl. etwa Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

3 Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich: Piper 1994, S. 312.

4 Vgl. José Casanova: Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

verschwindet nicht einfach aus der Welt, sondern wird individualisiert und pluralisiert. Diese These verbindet sich in den heutigen Debatten mit dem (erstmal von Habermas vorgeschlagenen) Stichwort einer „postsäkularen“⁵ Gesellschaft. Der Begriff des Postsäkularen bricht mit der einfachen Entgegensetzung von „heilig“ und „profan“, „modern“ und „vormodern“. Vorläuferkonzepte eines solchen postsäkularen Denkens wären etwa Friedrich Hölderlins „heilige Nüchternheit“, Walter Benjamins „profane Erleuchtung“ oder Robert Musils „taghelle Mystik“. Diese Wendungen weisen die einfache Entgegensetzung von „heilig“ und „profan“ zurück, sie geben dem Heiligen einen Ort im Alltäglichen. Eine postsäkulare Perspektive geht weiter davon aus, dass „das Heilige nicht vergangen ist, sondern als Verschobenes, Verborgenes, Verdrängtes“⁶ aktuell bleibt. So wie wir nach Jacques Derrida der Metaphysik nicht einfach entkommen können, so stellt sich auch die Spiritualität in unseren vermeintlich säkularen Weltverhältnissen wie in unseren aufgeklärten und wissenschaftlichen Theorien immer wieder neu ein.

Mit Toni Tholens *Spiritualität heute* deutet sich nun noch eine weitere und zugleich radikalere Möglichkeit der Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese an. Diese Kritik würde darauf zielen, Religiosität und Spiritualität nicht länger ausgehend von einem Diesseits-Jenseits-Dualismus zu denken. Das Spirituelle wäre dann keine Sphäre, zu der wir einen Zugang finden oder verlieren könnten, sondern ein Sich-Genügen von Lebensvollzügen, die in sich selbst ihre Vollendung finden, die das Höchstmaß des ihnen Möglichen verwirklichen. Tholen macht dies an ästhetischen Praktiken deutlich, die einen besonderen Vollzugssinn aufweisen und mit selbstbildenden Effekten einhergehen. Für ihn realisiert sich das Spirituelle weniger in einem kontemplativen oder meditativen Verhältnis zu einer Sphäre der Transzendenz, sondern in kulturellen Praktiken, die in einer eigentümlichen Weise gelingen. Autoren der literarischen Moderne wie Nietzsche, Rilke, Musil oder Celan „wenden sich von der Kirche in ihrer traditionellen und orthodoxen Gestalt ab, suchen aber für das spirituelle Gefühl und für die spirituelle Sehnsucht neue Räume und Realisierungen: vor allem in der Praxis des Lesens und Schreibens.“⁷ Damit aktualisieren sie eine antike Tradition, die Lesen und Schreiben im Rahmen einer (von Michel Foucault so genannten) Ästhetik der Existenz als Praktiken der Selbstbildung und Selbstkultivierung thematisieren, die dem Leben eine Form und Ausrichtung gibt, die über das bloße Leben hinausgeht.

5 Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Michael Reder/Jochen Schmidt (Hg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 26 ff.

6 Dietmar Kamper/Christoph Wulf: Einleitung. in: Dies. (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 1-7, hier S. 1.

7 Toni Tholen: Spiritualität heute, in diesem Bd., S. 27.

Tholen bezieht sich auf Autoren, die einen Vollzugssinn des Schreibens betonen, dem gerade dadurch eine spirituelle Qualität zukommt, dass es nicht als werkvorbereitendes Mittel beansprucht, sondern als Zweck in sich selbst praktiziert wird. Er interessiert sich hier für Autoren wie Peter Handke, die ihr Schreiben nicht ausgehend von seinen Resultaten, etwa dem veröffentlichungsreifen Buch, denken, sondern „als tägliche Praxis, als (Selbst-)Sorge“⁸. Bei Handke geschieht das vor allem durch eine Poetik der Verlangsamung, die es uns erlaubt, eine Haltung des Staunens gegenüber dem eigenen Leben auch und gerade in seinen vermeintlich profanen Dimensionen einzuüben.

Die von Tholen eröffnete Perspektive erlaubt es, den eigentlichen Ort der Spiritualität im Vollzugssinn ästhetischer Praktiken zu suchen. Nach einer Wende zu immateriellen und performativen Formaten beginnen sich die Künste in der Spätmoderne zunehmend vom Werkbegriff zu lösen und als ästhetische Praktiken neu zu erfinden. Damit lösen sie zugleich eine wesentliche, heute aber weitgehend vergessene Intuition der klassischen Antike ein, die ebenfalls einen Vollzugssinn ästhetischer Praktiken als Inbegriff der Spiritualität oder *eudaimonia* (wörtlich: des von guten Geistern Besessen-Seins) auszeichnet, wie ich abschließend mit einem kurzen Blick auf Aristoteles illustrieren möchte.

Im achten und letzten Buch seiner *Politik* wendet sich Aristoteles Fragen der Erziehung zu. Die Freiheit der freien Bürger, die ihm als Voraussetzung eines gelingenden Staatslebens gilt, muss in der Erziehung zunächst eingeübt werden, und zwar vor allem durch Praktiken gemeinsamen Musizierens, gemeinsamen Musik-Hörens und gemeinsamen Musik-Beurteilens. Aristoteles räumt der Musik in der Erziehung einen hohen, wenn nicht *den* zentralen Stellenwert ein. Musik verkörpert für ihn am vollkommensten jene „Muße [*scholê*]“, die ihm „als Grundprinzip von allem“ (Arist. *Pol.* 1337b)⁹ gilt, als höchste Erfüllung menschlichen Tätigseins. Menschliches Tätigsein genügt sich nur dort selbst, wo es nicht im Dienst eines außerhalb seiner selbst liegenden Zieles oder Werkes steht, sondern sein Ziel oder Werk in sich selbst realisiert. „Muße ist dem [arbeitenden oder herstellenden] Tätigsein vorzuziehen und ihr Zweck“ (Arist. *Pol.* 1337b), denn nur „Muße [*scholê*] enthält [...] Vergnügen, Glück und glückseliges Leben in sich selber.“ (Arist. *Pol.* 1338a) In der *Nikomachischen Ethik* betont Aristoteles darüber hinaus, dass wir „arbeiten, um Muße zu haben“ (Arist. *EN*, 1177b), und nicht umgekehrt. Als Muße kann eine Praxis gelten, die sich in vollendeter Weise selbst genügt.

8 Toni Tholen: Spiritualität heute, in diesem Bd., S. 210.

9 Die Werke des Aristoteles werden im Text unter Verwendung der üblichen Siglen nach folgender Ausgabe zitiert: Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden. Hamburg: Meiner Verlag 1995 (Übersetzung teilweise modifiziert).

Mit der von der Poiesis – einer auf einen äußeren Zweck zielenden und damit instrumentellen Tätigkeit – unterschiedenen Praxis rückt für Aristoteles eine genuine Weise menschlichen Tätigseins in den Blick, die er in seiner *Metaphysik* auch als eine *energeia* beschreibt, als ein Vermögen, das seine Vollendung in sich selbst findet (das *ergon* oder „Werk“, das durch die *en-ergeia* ins Werk gesetzt wird, lässt sich vom Vollzug des Ins-Werk-Setzens nicht trennen) und das er darum als das einzig „wirkliche“, sich in sich vollendende Tätigsein definiert (vgl. Arist. *Met.* 1048b).

Dieses Tätigsein wird in der politischen wie in der ästhetischen Praxis von mehreren geteilt und dabei als beglückend erfahren. Aristoteles führt die Praxis des Musizierens deshalb als Beispiel an, weil nur sie in ihrer selbstzweckhaften Vollzughaftigkeit als Vorbild für jede andere, insbesondere aber die politische Praxis gelten kann: Nur wer in ästhetischen Vollzügen gelernt habe, nicht „überall nach dem Nutzen zu fragen“ (Arist. *Pol.* 1338b), könne ein guter Bürger werden, das heißt ausgehend von einem ästhetisch eingeübten Sinn für Freiheit kompetent an politischem Handeln partizipieren, das sich immer an einer Idee gelingenden Lebens, an der *eudaimonia* als gelingendem Gesamtlebensvollzug orientieren müsse. Die *eudaimonia* als letztes Ziel menschlichen Tätigseins ist dabei selbst eine Praxis. Im siebten Buch der *Politik* heißt es, dass „die Glückseligkeit als rechte und vollkommene Tätigkeit zu bestimmen ist“ (Arist. *Pol.* 1325b), die „sich selbst Zweck“ (Arist. *Pol.* 1325b) sei.

Immanuel Kants spätes Kriterium des Schönen, die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, die sich in der distanzierten und damit außerpraktischen Beurteilung schöner Gegenstände und Formen realisiert und die zum Paradigma aller neuzeitlichen philosophischen Ästhetik avancierte, erscheint von hier aus als eine Art Schwundstufe der aristotelischen Ästhetik, die den Vollzugssinn von Praktiken in den Mittelpunkt stellt, Praktiken, die den Menschen in seiner vollen leiblichen und sozialen Integrität einbegreifen und nicht nur den einsam distanzierten Beobachter schöner Formen. Diesen Praktiken kommt eine *eudaimonia* oder Spiritualität zu, deren Spuren Toni Tholen in eindrucksvollen Lektüren einer literarischen Moderne rekonstruiert. In dieser Moderne, die eine andere Moderne ist als die gesellschaftliche Moderne der Soziologie, wird das Werk zunehmend auf die schreibenden Praktiken hin transparent, aus denen es hervortritt.

Spiritualität *en masse*

STEFAN KRANKENHAGEN

In allem, worüber ich im Moment nachdenke, beschäftigt mich das Verhältnis von Qualität und Quantität. Das hat, offensichtlich, mit einer disziplinären Beschränkung (oder Beschränktheit) zu tun. Denn die Populäre Kultur ist zu aller erst eine Massenkultur, eine Kultur der modernen Massengesellschaft. Die Geschichte Europas hat im 19. Jahrhundert entscheidende Veränderungen erfahren; nichts aber ist so entscheidend gewesen, wie die Tatsache, dass zu Beginn des Jahrhunderts etwa 170 Millionen Menschen den Kontinent bevölkerten und am Ende über 400 Millionen; in Deutschland stieg die Bevölkerungszahl in diesem Jahrhundert von 24 auf über 65 Millionen. Die Trinität von Industrialisierung, Demokratisierung und Medialisierung, die das vorletzte Jahrhundert durchzogen hat, ist nur in einer und durch eine Massengesellschaft möglich gewesen. („Menschenmaterial“ hat Heiner Müller das einmal im Blick auf die Weltkriege des 20. Jahrhunderts genannt und damit einen Fluchtpunkt der Massengesellschaft sehr präzise verortet.) Nur wenn es genügend Menschen gibt, die Arbeiter sein können, kann sich Arbeitsteilung als Strukturprinzip des Warenkapitalismus inthronisieren.¹ Nur wenn es genügend Menschen gibt, die Wähler sein können, kann repräsentative Demokratie zu einem sinnvollen politischen Modell werden.² Und nur wenn es genügend Menschen gibt, die Zuschauer sein können, kann die Sichtbarkeit des Realen als mediale Sichtbarkeit neu geordnet werden.³ Die „Verwandlung der Welt“, die Jürgen Osterhammel in

-
- 1 In einer marxistischen Lesart wird Arbeitsteilung durchgehend als (Herrschafts-) Instrument des Kapitals verstanden. (Vgl. Marx, Karl [1884]: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«. in: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Hgg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ff., Bd. 4, S. 65-182.) Es wäre lohnenswert, Arbeitsteilung *auch* als die Aufteilung vorhandener Arbeit unter den Bedingungen einer stetig wachsenden Weltbevölkerung zu begreifen.
 - 2 An Philip Manows faszinierender Studie zur Räumlichkeit demokratischer und vordemokratischer Repräsentation besticht nicht zuletzt die Beobachtung, dass die Räume jener Repräsentationen im 19. Jahrhundert immer größer wurden. Vgl. Manow, Philip (2008): Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - 3 Walter Benjamins Beobachtung, dass der Film eine ‚Chockwirkung‘ besitze, ist offensichtlich auf die Wahrnehmungsbedingungen des technischen Mediums zurückzuführen, gleichzeitig eingebettet in eine Reflexion der Massengesellschaft: „Die Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie

seiner Abhandlung über das 19. Jahrhundert nachgezeichnet hat⁴, ist nicht zuletzt eine Geschichte des Bevölkerungswachstums und damit eine Geschichte „der Masse“ und der Massenkultur.

Spiritualität, so die hier vorgebrachte Überlegung, ist eine (unter mehreren) strukturellen Reaktionen auf die moderne Massenkultur. Spiritualität ist somit die Antwort auf Fragen, die nur die Massenkultur stellen kann. Noch einmal anders ausgedrückt: Spiritualität ist Qualität, die auf Quantität antwortet.

Masse und Kontingenz

Was ist die Massenkultur, bzw. was für eine Frage stellt sie? Für den Soziologen Michael Makropoulos ist die Massenkultur „eine Kultur, die Kontingenz nicht nur und nicht in erster Linie als Unsicherheit problematisiert [...], sondern als Möglichkeitsoffenheit positiviert und damit als Gewinn menschlicher Freiheit bewertet.“⁵ „Die Masse“ ist für Makropoulos kein pejorativer Begriff, wie es eine Tradition in den Sozial- und Kulturwissenschaften will⁶, sondern Voraussetzung und Ergebnis von prinzipiell offenen und gestaltbaren Gesellschaften. Kontingenz ist der zentrale Begriff dieser Theorie, weil eine Lebenswelt, in der alles auch anders sein könnte als es ist, die grundlegende Bedingung für eine Massenproduktion auf allen Ebenen darstellt. Nicht nur Dinge und Waren sind in einer Massengesellschaft kontingent verfügbar, sondern auch Ideen und Manifeste, Symbole und Diskurse. Die Verschränkung von ökonomischer Liberalisierung, politischer Demokratisierung und medialer Technisierung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat dazu geführt, dass der „Möglichkeitssinn“ des Menschen (Hans Blumenberg) ins Unendliche gestiegen ist. So haben wir es heute, am deutlichsten im Bereich der technischen Dinge, permanent mit Momenten zu tun, in denen etwas möglich wird, was unmöglich erschien. Es ist möglich, dass ein Ding in meiner Hand den Fernseher umprogrammiert ohne, dass ich aufstehen muss. Die Fernbedienung 1955: „You have

ist ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung.“ Benjamin, Walter (1977 [1936]): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 16.

4 Vgl. Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.

5 Makropoulos, Michael (2008): *Theorie der Massenkultur*. München: Fink, S. 10.

6 Vgl. die Überblicke in König, Helmuth (1992): *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; Schnapp, Jeffrey T. und Matthew Tiews (Hrsg.) (2006): *Crowds*. Stanford: Stanford University Press.

to see it to believe it“. Es ist möglich, dass ich den Zeitstrahl einer Geschichte anhalten, vor- und zurückspulen kann. Der VHS-Rekorder 1976: „Watch Whatever Whenever“. Es ist möglich, dass ich mit meinen Möbeln spreche. Ikea 2015: „Should your AI fulfil your needs before you ask?“ Drei Beispiele aus einer über 150jährigen Geschichte der technischen Dinge, durch die das Unvertraute, Unbekannte, Unselbstverständliche positiviert und normalisiert wurde.

Wie das einzelne Subjekt und wie die jeweilige Kultur mit Kontingenz umzugehen bereit ist, ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts die zentrale Frage, die die Massenkultur stellt. Denn Möglichkeitsoffenheit gilt seitdem sowohl für die individuelle Selbstentfaltung, als auch für die Formen der Vergesellschaftung. „Der massenkulturelle ‚Möglichkeitssinn‘ ist [...] generalisiert, verallgemeinert und gewissermaßen ‚demokratisiert‘.“⁷ Was für die Einzelne möglich ist, ist immer auch für die Vielen möglich – und umgekehrt. Ich könnte ein Auto besitzen, das für mich fährt: weil es (technisch) möglich (gemacht worden) ist und weil es Menschen gibt, die mir diese Möglichkeit aufzeigen. Damit wächst auf ambivalente Weise sowohl die Freiheit des Möglichen als auch die Unfreiheit des nur Möglichen. Das ist die unmögliche Seite der auf Kontingenz abgestellten Massenkultur: Sie entwickelt einen phantasmagorischen Möglichkeitshorizont, in dem nie alles möglich ist. Oder, in der nüchternen Sprache des Soziologen Gerhard Schulze: Die Massenkultur produziert massenhafte „Enttäuschung“.⁸

Gerhard Schulzes Überlegungen zur Erlebnisgesellschaft bieten entscheidende Anstöße für das hier vorgebrachte Argument. Schulzes empirisch angelegte Untersuchung zeigt, dass die „Funktionalisierung der äußeren Umstände für das Innenleben [des Menschen]“⁹ das entscheidende Kriterium einer modernen Erlebnisgesellschaft ist. Alles, was mir zustößt, was mir durch äußere Dinge und Menschen, durch Bedingungen und Zufälligkeiten widerfährt, wird zum Anlass eines innenorientierten Erlebnisses. Zur Orientierung an äußeren Lebensverhältnissen, wie sie die klassische Moderne in ihrer Fokussierung auf soziale Schichten, politische Willensbildung oder ökonomische Produktionsverhältnisse prägte, tritt eine „innengerichtete Modernisierung“¹⁰ hinzu, die das aktive Erleben und die individuelle Verarbeitung zum Zentrum gesellschaftsbildender Strukturen macht.

Entscheidend für die Theorie der Erlebnisgesellschaft ist folglich die Rückkopplung zwischen individuellem Erleben und über-individuellem Ausdruck. Der Begriff der Erlebnisrationalität trägt diesem Rechnung. Er-

7 Makropoulos, Massenkultur, S. 10 f.

8 Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, S. 63.

9 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 35.

10 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 418–421.

lebnisrationalität, so Schulze, „ist die Systematisierung der Erlebnisorientierung. [...] Im Lauf der Zeit verfestigt sich erlebnisorientiertes Handeln zu routinisierten Ziel-Mittel-Komplexen. Die Schematisierung von Erlebnisrationalität bleibt keine Privatangelegenheit. Es kommt zur Herausbildung gemeinsamer Rationalitätstypen, an denen man sich orientieren kann, wenn man erlebnisrational handeln will, aber nicht weiß, wie man dabei vorgehen will.“¹¹ Erlebnisrationalität ist somit eine der prägnantesten Orientierungen in einer auf Kontingenz abgestellten Massengesellschaft. Ich kann mich dabei nicht nur *selbst erleben*, sondern gleichzeitig *mit anderen verbinden*. Massengesellschaften sind also nicht in einem vernügnungssüchtigen Sinne erlebnisorientiert verfasst (wie die nicht enden wollende Kulturindustrie-Kritik besagt), sondern strukturell: In ihnen wird die Quantität der zu-vielen-Möglichkeiten in eine Qualität des je eigenen und gesellschaftlichen Erlebnis verwandelt.

Spiritualität, so die These, ist einer jener Rationalitätstypen, die die Massenkultur in ihrer strukturell begründeten Erlebnisorientierung ausgeprägt hat. Spiritualität ist das Angebot, gleichzeitig innengeleitet zu erleben und erlebnisrational zu antworten; ohne zu wissen, wie man das macht: Spiritualität. Es könnte ja auch anders sein. (Ich könnte auch Esoterik *machen*; oder New Age; oder Zen-Buddhismus.) Entsprechend vielfältige Ausformungen des Spirituellen müssen verfügbar sein. Denn in einer auf Kontingenz abgestellten Massenkultur ist der vorherrschende Modus des Weltbezugs nicht der, einzuwirken, sondern der, auszuwählen. Die Außenwelt muss nicht verändert, sondern als Angebotspalette für innenorientierte Erlebnisse variationsreich genutzt werden. Dafür muss ein hohes Maß an allgemeinem Wohlstand vorhanden sein. Die Möglichkeit, unter verschiedenen Angeboten (an Haarshampoos und spirituellen Praktiken, an politischen Parteien und Streamingdiensten) diejenigen auszuwählen, die sich innenorientiert am sinnvollsten integrieren lassen, ist nur Menschen in einer Wohlstandsgesellschaft gegeben. „Erst im Kontrast zur Armutsgesellschaft wird deutlich, was es heißt, in der Wohlstandsgesellschaft zu leben.“¹² Während eine Armutsgesellschaft primär außengeleitet ist, weil sie an die Notwendigkeit des Überlebens gebunden bleibt¹³, ist eine Wohlstandsgesellschaft innenge-

11 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 40 f.

12 Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 55.

13 Niemand hätte die Siedler im Westen der Vereinigten Staaten als Do-It-Yourselfer bezeichnet, obwohl sie selbstverständlich alles selbst machten. Erst auf der Folie einer Wohlstandsgesellschaft kann ein Modell wie D-I-Y zu einem innengeleiteten Erlebnis werden, dass dann wiederum gesellschaftliche Rationalitäten entwickelt (von identitätsstiftenden Erzählungen in entsprechenden Zeitschriften bis zur Warenpalette im Baumarkt). Vgl. Krankenhagen, Stefan (2017): Prosumers, Participants und Do-It-Yourselfers. Figures und Figuratio-

leitet, weil sie aus dem Überfluss der Möglichkeiten sinnvolle Erzählungen des eigenen (und gemeinsamen) Lebens gestalten muss. Die existentielle Frage „Überleben-Wie?“ wandelt sich in der Erlebnisgesellschaft (die eine Wohlstandsgesellschaft, die eine Massengesellschaft ist), zur kontingenten Frage „Überleben-Warum?“¹⁴ Spiritualität ist eine dieser Erzählungen, respektive Antworten, auf die offene Frage „Überleben-Warum?“ Aber seit wann wird die Wahl genau dieser Antwort – Spiritualität: darum! – virulent? Wenn es Spiritualität *schon immer* gibt, was macht dann ihre besonderen Qualitäten in einer Massenkultur aus?

Spiritualis und spirituality

Für den hier verfolgten Ansatz ist es durchaus sinnvoll, Spiritualität als Begriff historisch zu verorten. Wenn Spiritualität eine spezifische Antwort auf die allgemeinen Fragen der Massenkultur seit Mitte des 19. Jahrhunderts sein soll, dann könnte ein begriffsgeschichtlicher Blick das Besondere dieser Antwort hervorheben. Mehrere Autoren haben eine solche Einordnung bereits vorgenommen¹⁵; deshalb möchte ich mich im Folgenden an einer kurzen Zusammenfassung versuchen.

Entscheidend scheinen mir die beiden Traditionslinien einer romanisch sowie einer angelsächsisch geprägten Definition zu sein. Die romanisch-katholische geht bis in das 5. Jahrhundert zurück und bezieht sich, insbesondere seit dem Mittelalter, auf die *spiritualis* des Mönchtums. Das Geistliche im Unterschied zum Weltlichen und Körperlichen wird in den monastischen Lebens- und Glaubensformen zum Sinnbild einer subjektiven Frömmigkeit, die allerdings in enger Anbindung an christliche Frömmigkeit und die Institutionen der Kirche praktiziert wird. Mitte der 1960er Jahre löst sich diese Bindung zwischen Spiritualität und Frömmigkeit erst in der katholischen Bezugnahme auf den Begriff, um dann 1979 im evangelischen Bereich aufgenommen zu werden. Dabei ist es der explizite Bezug auf Weltlichkeit und – sogar – Tagesaktualität, durch den Spiritualität in einen

nen einer deprofessionellen Kultur. in: ders., Jens Roselt (Hrsg.), *De-/Professionalisierung in den Künsten und Medien. Formen, Figuren und Verfahren einer Kultur des Selbstmachens*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 28-43.

14 Vgl. hierzu Marquard, Odo (2013): *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Stuttgart: Reclam, vor allem S. 38-46.

15 Vgl. Sudbrack, Josef (1969): Artikel „Spiritualität“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 4, Freiburg i. B. [u. a.], Sp. 674-691; Greshake, Gisbert (1986): Artikel „Spiritualität“, in Ulrich Ruh [u. a.] (Hrsg.): *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder, S. 443-448; Bochinger, Christoph (1995): »New Age« und moderne Religion: religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh: Kaiser Verlagshaus, S. 377-398.

neuen Kontext gestellt wurde. Wie Christoph Bochinger darlegt, stellte der katholische Theologe Johannes Gründel bereits 1967 Bezüge zwischen Spiritualität und Berufsleben her und definierte Spiritualität „als eine ‚religiös verwurzelte und aus christlichem Glauben heraus existenziell vollzogene Lebenshaltung des ganzen Menschen, nicht nur seines Geistes‘, die ‚neben den Glaubenswahrheiten auch das Welt- und Menschenverständnis sowie die Daseinserfahrung der jeweiligen Zeit berücksichtigt‘.“¹⁶ Jene Gedanken nimmt die Evangelische Kirche Deutschlands in einer Studie Ende der 1970er Jahre auf. Hier wird explizit auf die fortschreitende Säkularisierung, auf (post-)moderne Entfremdungserfahrungen der Menschen und auf die damals wie heute virulente Energiekrise Bezug genommen. Spiritualität wird in der Studie „Evangelische Spiritualität“ in den Kontext einer Krisenerfahrung gesetzt: „Das Menschsein des Menschen ist durch die rapide, materielle, quantitativ orientierte Besinnung geradezu aufgenötigt. [...] Spiritualität erscheint in diesem Zusammenhang also als zukunftsorientiertes Denken, als Sorge um das Überleben der Menschheit. Es geht um die nicht-materielle Dimension der Lebensqualität. Das materielle Wachstum stößt an Grenzen, das geistige nicht.“¹⁷ Durch die Adaption der romanischen Traditionslinie in den 1970er Jahren, so verkürzt kann man das vielleicht festhalten, wird Spiritualität zu einer kompensatorischen Innovationsvokabel¹⁸, die monastische Praktiken der Sorge um das Selbst mit der Sorge um das Dasein – dem Überleben – der Menschheit in Verbindung bringt.

Die angelsächsische Begriffstradition wiederum folgt holotropen Prinzipien; und das schon seit Ende des 19. Jahrhunderts. Im Austausch zwischen amerikanischen Unitariern und indischen Gelehrten wie Swami Vivekananda entstand die Vorstellung von *spirituality*, die zwischen individueller Bewusstseinsweiterung und kosmologischer Ganzheitserfahrung oszilliert. Stärker als in der romanischen Tradition wird hier der Aspekt der Erfahrung spiritueller Momente gemacht. „*Experience*“ wird als unmittelbarer Zugang zu jenem Kern des Religiösen verstanden und der historischen Kontingenz der ‚Dogmen‘ oder ‚Doktrinen‘ in den verschiedenen Religionen entgegengesetzt.“¹⁹ Es ist vor allem diese Traditionslinie, die in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren zu einer Massenbewegung anwuchs, die sich bekanntermaßen aus subkulturellen Protesten speiste, die aber weit über emblematische Ereignisse wie Woodstock hinaus ihre Wirkung entfaltet. Zu erinnern ist etwa an die Wirkkraft des *Whole Earth Catalogue*, der von 1968 bis 1972 von Kalifornien aus die transgressive Kraft der digitalen

16 Bochinger, *New Age*, S. 378.

17 Zitiert nach Bochinger, *New Age*, S. 381.

18 Spiritualität ist sicherlich auch deshalb eine Innovationsvokabel, weil der Begriff zwischen den Konfessionen wandert und ökumenisches Potential entfaltet.

19 Bochinger, *New Age*, S. 387, i. O. kursiv.

Technik als globale Weltsicht anbot, die etwa Steve Jobs zur Gründung von Apple inspirierte.²⁰ Im Sinne und der Traditionslinie von *spirituality* ist Spiritualität somit eher ein transgressives *tool* denn eine monastische Praxis: ein Werkzeug für die Entgrenzung des Selbst im Kollektiv. Begriffshistorisch auffallend ist, dass sich in den 1970er Jahren beide Traditionslinien dynamisieren: Spiritualität meint ab jetzt sowohl eine reflexive Modernisierung des Einzelnen zur christlichen Welt und eine Emanzipation von deren Institutionen, als auch eine Praxis der Entgrenzung des Einzelnen im kosmologisch-globalisierten All.

Spiritueller Konsum

Vor allem jene zweite Traditionslinie ist zu keinem geringen Teil ökonomisch ausgerichtet gewesen. Anders ausgedrückt: *spirituality* hat einen neuen Markt eröffnet. Nicht zuletzt mit diesem Argument macht die kulturhistorische Verortung und die skizzierte Begriffsgeschichte einen Sinn: Denn die 70er Jahre waren das Jahrzehnt, in dem alle Formen der Subkulturen zum Geschäftsmodell wurden. Mods, Hippies, Punks: We're all in for the money.

Es geht mir bei dieser plakativen Aussage allerdings nicht darum, wie viel oder wie gerne mit subkulturellem Protest und abweichenden Lebensformen Geld verdient wurde, sondern um die Beobachtung, dass die Subkulturen der frühen 70er Jahre ein Modell entwickelt haben, das die Abweichung als das Normale erscheinen lässt. Differenz wurde in diesem Jahrzehnt auf eine breitenwirksame Art und Weise ökonomisierbar. Während die 60er Jahre Abweichung weniger als Stil (der sich ändern kann), denn als Haltung (die das Subjekt erst identifiziert) verstanden²¹, haben die Subkulturen der 70er Jahre das Nicht-Normale normalisiert und Differenz popularisiert. *Spirituality* hat dabei vorgemacht (oder auch: mitgemacht), wie das Abweichende symbolisch *und* ökonomisch wertvoll gemacht wird. Als ein Selbstkonzept der Abweichung hat *spirituality* sowohl Differenz als auch Anschlussfähigkeit produziert. Differenz wurde zu allen institutionellen Formen von Religiosität hergestellt. *Die Kirche* stand und steht somit paradigmatisch für die Momente traditionaler und hegemonialer Macht,

20 Vgl. Diederichsen, Diedrich und Anselm Franke (Hrsg.) (2013): *The Whole Earth*. Kalifornien und das Verschwinden des Außen. Berlin: Sternberg Press.

21 Emblematisch ist die Differenz von Haltung und Stil in der Anfangssequenz des Films „Hair“ von 1979 zum Bild geworden. Die Hauptfigur Claude Hooper Bukowski steigt noch als identifiziertes Subjekt in Oklahoma in den Bus (Sohn eines Farmers) um im Central Park in New York wenige Stunden später auf den entgrenzten Stil einer Gruppe Hippies zu treffen, zu denen er bald gehören wird.

gegen die sich *spirituality* wendet. Das machte sie wiederum anschlussfähig für jene gesellschaftlichen Protestbewegungen, die in den 70er Jahren, und das ist ein entscheidender Punkt, eine Allianz mit der Popkultur eingingen.

Die Verbindung von Protest und Pop ist vielfach bedacht worden.²² Ein zentraler Punkt dabei war und ist die Ästhetisierung des Protests. Politischer, sozialer, radikaler Protest tritt seit den 1970er Jahren als eine ästhetische Form auf. Das meint erst einmal nichts anderes, als das die Formen, in denen Protest geäußert werden, tatsächlich als *Formen* sinnlich erkennbar – und als sinnliche Formen erkennbar – werden.²³ Ob durch individuelles Aussehen und Auftreten, durch die Gestaltung von Flyern, Plakaten und Demonstrationszügen oder durch die Verbindung von Popmusik und Widerstand: Der Protest tritt in den 70er Jahren offensiv als eine ästhetische Form auf. *Spirituality* macht hier keine Ausnahme. Das Selbstkonzept der Abweichung, wie es die politisch orientierten Subkulturen der Zeit formulierten, wird in den 70er Jahren genau deshalb ein Massenphänomen, weil es sich *als Popkultur* in eine ästhetische Form verwandelt.

Aber nicht nur die Popkultur amalgamiert mit subkulturellen Konzepten der Abweichung, sondern auch die Kulturtheorien der 70er Jahre. Autoren wie Leslie Fiedler, Pierre Bourdieu und Dick Hebdige haben gewissermaßen die Theorien für eine Valorisierung von Differenz geschrieben. Deren semiotische Ansätze²⁴ können hier nicht ausgebreitet werden, aber eine Gemeinsamkeit soll genannt sein. Sie alle ordnen die semantische Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung im Hinblick auf ästhetische Stilfragen neu: Stil wird bedeutend und Bedeutung selbst wird zur Stilfrage. Relativ fixierte Bedeutungen von fixierten Zeichen wurden in den 70er Jahren somit zu kontingenten Bedeutungen kontingenter Zeichen. „Die traditionelle Semiotik“, schreibt Dick Hebdige in seinem kanonischen Buch „The Meaning of Style“ von 1979, „hat ja ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung einer in einem Zeichen mitgeteilten Botschaft. [...] Bei der Punk Subkultur scheinen wir mit einer so festen Zuordnung falsch zu liegen. Je-

22 Meistens, um diese Verbindung zu überhöhen oder zu romantisieren. Wohltuend nüchtern und quellenbasiert: Hecken, Thomas (2009): Pop. Geschichte eines Konzepts 1955–2009. Bielefeld: Transcript Verlag.

23 Weiterführende Überlegungen zu ästhetischen Formen habe ich vorgenommen in: Krankenhagen, Stefan (2017): Auf der Flucht. Die Formen der Kulturwissenschaften. in: Elberfeld, Rolf und Stefan Krankenhagen (Hrsg.), Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung. Paderborn: Fink, S. 61–75.

24 Beispielhaft für die genannten Autoren: Fiedler, Leslie (1969): Cross the Border – Close the Gap. in: Playboy 12: S. 151 ff; Bourdieu, Pierre (1987) [1979]: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; Hebdige, Dick (2007) [1979]: Subculture. The Meaning of Style. London; New York: Routledge.

der Versuch, aus dem hier zu findenden, scheinbar unbegrenzten und oft anscheinend willkürlichen Spiel der Zeichen eine endgültige Gruppe von Bedeutungen herauszuziehen, ist offenbar zum Scheitern verurteilt“.²⁵ Hebdige (nicht anders als Fiedler oder Bourdieu) erkennt, dass er als Theoretiker kontingente Zeichen tatsächlich produzieren kann. Indem er den je spezifischen „Prozeß der Bedeutungsschaffung“²⁶ valorisiert, potenziert er die Möglichkeiten, jene Bedeutungen individuell erst herzustellen und kulturell zu beglaubigen. Umwertung und Neubesetzung, Kombination und Montage werden so zu zentralen Praktiken signifizierender Kulturtheorie. Bedeutungsproduktion und Bedeutungsrezeption werden *unbegrenzt möglich*. Im Ergebnis steigt die Bedeutungsproduktion beträchtlich an. Je mehr Zeichenkombinationen und Bedeutungs-Spiele auf ihre Entzifferung warten, je mehr Beschäftigung findet (vor allem) der akademische Diskurs genau darin. In den 70er Jahren haben wir uns selbst – und damit meine ich uns, die Kulturwissenschaften – eine nicht mehr versiegende Quelle der feinen und feinsten Unterschiede geschaffen, die alle etwas bedeuten und deren symbolischer Wert von uns permanent neu ausgedeutet wird. Wir sind in dieser Zeit zu akademischen Vivienne Westwoods geworden, weil wir nicht mehr an das jeweils zu deutende Material gebunden sind (und so eine Sicherheitsnadel im Kontext häuslicher Praktiken verstehen würden), sondern selber eine Unzahl möglicher Deutungskombinationen produzieren (und so wird eine Sicherheitsnadel von uns zum Zeichen von Protest, zu Mode oder einer *body practice* gemacht).

Die 70er Jahre sind deshalb auch das Jahrzehnt, in dem sich die Armutsgesellschaften der Nachkriegszeit endgültig in Überfluggesellschaften verwandeln. Nicht nur die käuflichen Güter in den neu gegründeten Supermärkten in den neu errichteten Fußgängerzonen, sondern auch Selbstkonzepte der Abweichung liegen nun im Überfluss vor. Wenn auch die vor ihr liegende Dekade (in Deutschland) als Wirtschaftswunder bezeichnet wird, so ist das nicht minder große Wunder, die sich exponentiell erweiternden Möglichkeiten für das einzelne Individuum. In den 70er Jahren treffen sich gewissermaßen zwei Kurven: die eine, die für das ökonomische Kapital für alle sorgte (und zu dieser Zeit langsam auslief²⁷) und die andere,

25 Zitiert nach der deutschen Übersetzung. Hebdige, Dick (1983): Subculture. Die Bedeutung von Stil. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 108 f.

26 Ebd., S. 109.

27 Die sogenannte Kuznets-Kurve, die die wachsende oder sinkende Einkommensungleichheit im Übergang von ruralen zu industrialisierten und von industrialisierten zu Dienstleistungsgesellschaften symbolisiert, zeigt die 70er Jahre als einen neuralgischen Punkt. Während seit den 1980er Jahren die Einkommensungleichheiten in Europa wieder zunehmen, feierten die 70er Jahre ein letztes Mal die ökonomischen Möglichkeiten für alle, das heißt, für so viele, wie noch nie.

die am symbolischen Kapital des Einzelnen arbeitete (und zu dieser Zeit an Dynamik gewann, die sie bis heute trägt).

Darauf kommt es mir an: Spiritualität ist – prozessiert durch die Subkulturen der frühen 1970er Jahre – zu einem Massenphänomen geworden. Auch, aber nicht nur, weil sich in diesem Jahrzehnt ein Markt für spirituelle Waren und Dienstleistungen bilden konnte²⁸. Vor allem aber, weil die Ästhetisierung von Differenz in der Popkultur, an der *spirituality* intensiv teilhat, die Logik der Erlebnisgesellschaft auf besondere Weise bedient. Als „Verinnerlichung der Religion“²⁹ – mit einem hochgradig ästhetischen Ausdruck – bietet Spiritualität genau jene Qualitäten an, die zu den zentralen Merkmalen der Erlebnisgesellschaft gehören. Durch *spirituality* können wir individuelle, sinnliche Erfahrungen machen und dabei gemeinsame, ästhetisch fundierte Rationalitätstypen entwickeln, die selbst wiederum ökonomisch dynamisiert werden können, weil sie uns *vor eine Wahl* stellen.

Konsumverweigernder Konsum

Man könnte meinen, dass *Spiritualis* der quantitativen Dimension einer Spiritualität *en masse* widerspricht. Denn anders als *spirituality* ist die monastisch geprägte Traditionslinie nicht die einer gemeinsamen Verinnerlichung, sondern die einer einsamen Verinnerlichung – die somit der quantitativen Potenzierung widerstehen sollte. Toni Tholen nennt Begriffe „wie Lebenskunst, Ästhetik der Existenz“ oder „Selbstsorge und [...] Sorge für andere“³⁰, wenn er über zeitgemäße Formen von Spiritualität nachdenkt. Es sei die „existenzielle *Rückwendung* auf das Selbst“³¹, die, so denke ich den Gedanken weiter, jeder Form der Ver-Massung entgegenstehen sollte. Aber ist dem wirklich so? Ich sehe noch in den monastischen Praktiken eines auf sich selbst zurückbeziehenden Selbst *auch* eine Kultur der Vielen und *auch* einen ökonomischen Wettbewerb entfalten. Nicht nur ist Lebenskunst und Selbstsorge nicht frei von ökonomischen Bedingungen, sie ist selber

Vgl. Kaelble, Hartmut (2007): Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Zur Kuznets-Kurve vgl. S. 211.

28 Etwa die Zeitschriften und Verlagsreihen, die gerade nicht nur in skurrilen Selbstverlagen, sondern in renommierten Häusern wie Goldman, Knauer, Fischer, Rowohlt erschienen. Vgl. die beeindruckende Aufstellung in Bochsinger, New Age, S. 623–651.

29 Anthony Padovano, ein katholischer Theologe, schreibt in dieser Zeit: „Faith is not dying in the West. It is merely turning inside.“ Zitiert nach Bochsinger, New Age, S. 389, Fußnote 86.

30 Tholen, Toni (in diesem Bd.): Spiritualität heute, S. 22.

31 Ebd., S. 11, i. O. kursiv.

wiederum ein Katalysator für – so möchte ich das nennen – einen konsumverweigernden Konsum.

Was braucht es, um ein solches Paradox – sich dem Konsum zu verweigern, *indem* man konsumiert – wirksam zu machen? Es braucht einen individualisierten Massenkonsum, es braucht eine allgemeine Ökonomie des Besonderen. Andreas Reckwitz behauptet in seiner kürzlich vorgelegten Studie „Die Gesellschaft der Singularitäten“, dass die Gegenwart seit den 1970er Jahren einer solchen Ökonomie des Besonderen folgt. Auf vier Makroebenen identifiziert Reckwitz eine Verschränkung von Kulturalisierung, Ästhetisierung und Ökonomisierung, wie ich sie ansatzweise am Beispiel der Popularisierung von subkultureller Differenz aufgezeigt habe: auf der Ebene der Güter, der Produktion, der Konsumtion und des Markts.

Als Güter werden jene valorisiert – materielle Waren wie Ereignisse, mediale Angebote wie Dienstleistungen – die einen Anspruch auf „Einzigartigkeit (Authentizität, Originalität, etc.)“³² erheben und darüber primär affektiv wirken: „Diese Singularisierung bedeutet zugleich eine Kulturalisierung der Ökonomie, in deren Zentrum sich der Strukturwandel von den funktionalen Gütern zu jenen Gütern befindet, denen die Konsumenten primär einen kulturellen Wert und kulturelle Qualitäten zuschreiben. Die *creative economy* wird damit zur treibenden Kraft.“³³ Die Produktion schreibt sich in diese Ökonomie des Besonderen ein, indem Arbeit, selbst Lohnarbeit, zu einer „*kreativen Arbeit*“ wird, in der nicht formale Qualifikationen (wie etwa der Titel des Ingenieurs), sondern spezifische Eigenschaften der produzierenden „*Persönlichkeit*“³⁴ zu den oben beschriebenen nichtaustauschbaren Gütern führen. Weiterhin erhält auch der Konsum jener Güter „eine singularisierte Struktur“³⁵, indem die Konsumenten zu ko-kreativen Prosumern werden, die aktiv am Prozess der Produktion (nicht zuletzt der Produktion von Bedeutungen) teilnehmen. Schließlich reagieren auch die Märkte auf die Gesellschaft der Singularitäten, indem sie als „hochgradig affektiv unterfütterte *Attraktivitätsmärkte*“ fungieren, „die von der Aufmerksamkeitslenkung und kulturellen Valorisierung leben“.³⁶ Der Markt belohnt zunehmend jene Güter, Produktionsprozesse und Konsumenten, die Einzigartigkeit als einen allgemein ökonomisierbaren Wert prozessieren; also das Besondere, das Abweichende, die Differenzproduktion, wie sie in den 70er Jahren durch die Subkulturen prozessiert wurden.

32 Reckwitz, Andreas (2017): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp, S. 113.

33 Ebd., S. 111, i. O. kursiv.

34 Ebd., S. 113f., i. O. kursiv.

35 Ebd., S. 114.

36 Ebd., S. 114, i. O. kursiv.

Damit findet sich nicht nur *spirituality* sondern auch *Spiritualis* im Umfeld einer Ökonomie des kulturell Besonderen wieder. Nicht zuletzt eine „asketische Selbstpraxis“³⁷, die doch als widerständige Praxis gegen „die Masse“ und ihre Warenförmigkeit gerichtet scheint, erfüllt alle Kriterien einer kulturell gewendeten Ökonomie. Sie ist ein nicht austauschbares Erlebnis (der Selbst- und Weltwahrnehmung), eine kreative Arbeit am Selbst (als Sorge um das Selbst und den Anderen), eine singularisierte Konsumption (in Modi der Aufmerksamkeit und Entschleunigung) und zeigt sich in Form einer ästhetischen Praxis (als Meditation oder Yoga, als Lesen oder Gartenarbeit). Die Bedingung für *Spiritualis* ist folglich, dass Askese zu einem ästhetischen Modell wird. Askese muss sich, nicht anders als *spirituality*, von einer religiösen zu einer ästhetischen Praxis des je eigenen Stils wandeln, die gleichwohl die Traditionslinien des Transzendenten aufrechterhält. Wird Askese als eine ästhetische Praxis sichtbar, produziert sie jene Differenz, die als Ökonomie des Besonderen marktfähig und massenkompatibel geworden ist. „Ästhetisch im weitesten Sinne“, so hat es Burkhard Liebsch formuliert, „ist alles Sinnliche und der Prozess der Wahrnehmung bis hin zu politischer Sensibilität, die auf »Differenz« aufmerksam macht“.³⁸ Spiritualität wäre demnach eine Form der religiösen Sensibilität (Religiosität wird durch sie sinnlich wahrnehmbar), die auf Differenz und vor allem: auf ihre eigene Differenzproduktion aufmerksam macht. Auch der monastisch inspirierte Rückbezug auf „Ich und Du“ (Martin Buber) produziert jene besondere Differenz, die Teil der Massenkultur ist. Nicht zuletzt, weil sie Formen eines konsumverweigernden Konsums anbietet. Ein Konsum, der sich in ausgewählten Objekten niederschlägt, im Blick auf nachhaltig und wertig produzierte Güter und im Wissen um die eigene ko-kreative Leistung und die kulturelle Valorisierung genau jenes Marktsegments, der sich als konsumverweigernd präsentiert. Spiritualität hat somit einen nicht unerheblichen Anteil an der ökonomisch fundierten „Umgestaltung des Gegebenen angesichts einer spätmodernen Kultur, in der [...] kulturelle Praktiken und Objekte im Überfluss vorhanden sind.“³⁹ Aus Quantität wird Qualität.

Spiritualität, so haben meine Überlegungen zeigen wollen, ist eine qualitative Antwort auf quantitative Fragen. Sie ist ein im buchstäblichen Sinn *besonderer* Umgang mit den Herausforderungen der Massenkultur. Spiritualität verwandelt das standardisierte Selbst und den wohlstandsbeding-

37 Tholen, Toni (in diesem Bd.): Spiritualität heute, S. 26.

38 Liebsch, Burkhard (2013): Ästhetik der Existenz oder Existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform. In: Bippus, Elke, Jörg Huber und Roberto Nigro (Hrsg.), Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit. Zürich: Edition Voldemeer Zürich, 69-94, hier S. 85.

39 Reckwitz, Gesellschaft der Singularitäten, S. 296.

ten Überfluss in eine ästhetische Sorge um das Selbst und das Dasein. Und produziert damit eine weitere Potenzierung der Möglichkeiten in der Erlebnisgesellschaft. Auf die Frage „Überleben-Warum?“ gibt die zu einer ästhetischen Form und einer ästhetischen Praxis gewordene Spiritualität heute eine offensiv paradoxe Antwort: um das Besondere zu einem Motor des Allgemeinen zu machen.

Auf irrationalen Pfaden zur politischen Wahrheit? Rechtspopulismus als spirituelles Phänomen

HANNES SCHAMMANN

Einleitung

Gebraucht man die Begriffe Spiritualität und Politik in einem Atemzug, so werden bei Politikwissenschaftler*innen die wildesten Assoziationen geweckt. Vom Laizismus in der europäischen Tradition, der seine Wurzeln in der lutherischen „zwei Reiche-Lehre“ hat und religiöse und politische Sinn-suche kategorisch voneinander trennt bis hin zur Metaphorik eines George W. Bush, der die USA in den frühen 2000er Jahren als „redeemer nation“ und „city upon a hill“ bezeichnete und damit Politik und Christentum zumindest rhetorisch wiedervereinte (Moltmann 2003). Spiritualität ist aus politikwissenschaftlicher Perspektive damit kaum mehr als ein weitgehend fachfremder Begriff, der Politik und Religion miteinander verbindet. Als erklärendes Konzept oder Ankerpunkt einer theoretischen Betrachtung wird Spiritualität in der Politikwissenschaft nicht verwendet und kommt in keinem der üblichen Fachlexika vor. Das ist durchaus bedauerlich, denn die Politikwissenschaft verwehrt sich damit einen interessanten Analyserahmen. Dies gilt besonders für das viel diskutierte Phänomen des Rechtspopulismus.

Während die Politikwissenschaft darüber streitet, ob Populismus nun schon immer da war oder neu ist, ob er mehr Inhalt oder Form sei oder welche *outcomes* von populistischen Regierungen zu erwarten wären, könnte ein Verständnis von Populismus – und insbesondere von Rechtspopulismus – als spirituelle Bewegung andere Aspekte in den Vordergrund der Betrachtung rücken. Ausgehend von einigen konzeptionellen Grundlagen werde ich daher in diesem Essay die These vertreten, dass sich populistische Bewegungen als Suche nach einem verlorenen Sinn des Politischen mit Mitteln der Irrationalität verstehen lassen. Ziel der Sinnsuche ist die (Wieder-)Entdeckung einer unmittelbaren und emotional wie rational begreifbaren Politik – im Falle des Rechtspopulismus verbunden mit dem Rückbezug auf die ethnische Gemeinschaft als die vermeintlich natürliche Einheit des Politischen. Ich werde zudem argumentieren, dass Rechtspopulismus eng verbunden ist mit dominierenden Annahmen der Postmoderne, die er gleichzeitig verteuft und verinnerlicht hat. Schließlich werde

ich die Perspektive der Spiritualität nutzen, eine knappe Prognose zur Entwicklung des Populismus zu versuchen. Diese legt nahe, dass der Populismus keineswegs als dauerhafter Aggregatzustand von Politik, sondern als Übergangserscheinung zu begreifen ist.

Spiritualität und Populismus

Versucht man, einen Grundkonsens der zahlreichen Begriffsbestimmungen von Spiritualität zu finden und für den sozialen und politischen Alltag zu operationalisieren, so ließe sich in Anlehnung an die Ausführungen von Toni Tholen (in diesem Bd.), aber auch die von ihm konsultierten Texte von Hubert Knoblauch (2009) oder Michel Foucault (Foucault 2009) Spiritualität als eine ebenso individuelle wie soziale Anstrengung beschreiben, die „Wahrheit“ mit anderen Mitteln als purer Ratio und vorgegebener Transzendenzerfahrung zu erfassen. Spiritualität wäre demnach eine Form der Sinnsuche jenseits gesellschaftlich etablierter Institutionen, seien dies traditionelle Religionen, wissenschaftliche Disziplinen – oder eben Institutionen des Politischen. Begreift man Politik als die Summe der Aushandlungsprozesse, die eine allgemeinverbindliche Ordnung der Gesellschaft zum Ziel haben, so würde der Einzug des Spirituellen in die Politik bedeuten, dass die Qualität dieser Prozesse grundlegend hinterfragt wird. Politische Spiritualität verwies dann auf Phänomene und Bewegungen, die sich abwenden von traditionellen Aushandlungsmechanismen und Akteurskonstellationen. In westlichen Demokratien würde dies unter anderem Wahlsysteme, politische Parteien oder auch das Prinzip der Demokratie selbst betreffen.

Sucht man nach empirischen Beispielen, die einer solchen Lesart entsprechen, so stößt man schnell auf das Phänomen des Populismus. In den letzten Jahren ist dazu in der Politikwissenschaft ein umfangreicher Literaturkanon entstanden, der Populismus analytisch zu beschreiben und zu erklären sucht. In einer keineswegs abschließenden Aufzählung ließen sich, orientiert u. a. an Karin Priester (2012a), Cas Mudde (2009) oder Jan-Werner Müller (2016), folgende fünf aus meiner Sicht zentrale Wesensmerkmale des Populismus benennen.

Allen populistischen Bewegungen gemein ist eine *anti-elitäre Haltung* – selbst wenn ihre prominentesten Vertreter*innen diesem Bild bei näherer Betrachtung nicht entsprechen. Man denke nur an den Elitestudenten Emmanuel Macron, den ehemaligen Staatssekretär Alexander Gauland oder den Milliardär Donald Trump. Doch sie alle inszenieren sich als Außen-seiter eines vermachteten politischen Systems, dessen Elite Zugangsbarrieren für das „einfache Volk“ errichtet hat und unter dem Deckmantel der Repräsentativität verbirgt. Bestandteile dieser Elite sind Berufspolitiker*innen, etablierte Parteien („Alt-Parteien“ in der Sprache der AfD) und nicht

zuletzt ein traditioneller und vermeintlich korumpierter Medienapparat, dessen Rolle als intermediäre Institution und „vierte Gewalt“ grundsätzlich in Frage gestellt wird. Auch Wissenschaftler*innen erleben den Anti-Elitismus der Populist*innen regelmäßig, wenn ihnen vorgeworfen wird, keine unabhängige Forschung zu betreiben, sondern politisch erwünschte Ergebnisse zu produzieren. An die Stelle einer Expert*innenorientierung tritt der *common sense*, also der gesunde Menschenverstand (Priester 2012b).

Eng verbunden mit dem Element des Anti-Elitismus ist der *Bezug auf das „Volk“*, der ja bereits im Begriff des Populismus enthalten ist. Alle Populist*innen – ob eher „rechts“ oder „links“ orientiert – fordern, dass der direkte Kontakt zwischen Bürger*innen und politischem Entscheidungssystem verstärkt und die Bedürfnisse der Mitglieder der politischen Gemeinschaft in politischen Entscheidungen stärker berücksichtigt werden müssten. Sietreten daher meist für die Stärkung direktdemokratischer Elemente ein. Rechtspopulistische Bewegungen zeichnen sich zudem dadurch aus, dass sie zur Bestimmung des Volks einen Gemeinschaftsbegriff nutzen, der ethnisch, kulturalistisch und teilweise biologistisch aufgeladen ist. Gleichzeitig hat er einen eher diffusen Anker in der gesellschaftlichen Realität: Für die Zugehörigkeit ist aus Perspektive der Rechtspopulist*innen weniger relevant, welche Menschen faktisch in einem Gemeinwesen leben. Auch die Frage nach der Staatsangehörigkeit ist nachgeordnet, da diese in den meisten westlichen Demokratien auch als Zugewanderte*r erworben werden kann. Stattdessen berufen sie sich auf eine geteilte, ethnische Identität, die man mit Max Weber (2000) als „subjektiven Glauben an Abstammungsgemeinsamkeiten“ in Abgrenzung zu anderen Kollektiven beschreiben könnte. Das „Volk“ existiert damit jenseits empirisch eindeutig feststellbarer oder rechtlicher Kategorien, die Modi der Exklusion und Inklusion gehorchen einer gewissen Willkür. Welche Elemente geteilte Gemeinsamkeiten sein könnten, bleibt im Rechtspopulismus überwiegend unklar und wird, wenn überhaupt, vor allem über Negationen bestimmt. Das „Volk“ bleibt damit vage, geradezu mystisch und erscheint gleichzeitig als Ausgangsbedingung und heiliger Gral politischer Aktivität.

Die Spannung zwischen vermeintlicher Klarheit in der Definition des „Volkes“ und seiner gleichzeitigen Unbestimmtheit zeigt sich auch in der grundsätzlich eher *dünnen Ideologie* populistischer Bewegungen (Mudde und Rovira Kaltwasser 2017; Freedon 1998). Betrachtet man die Aussagen von Populist*innen und ihre Wahlprogramme, so lassen sich diese kaum einer der großen ideologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts zuordnen. Es lässt sich kein klares sozialistisches, liberales oder konservatives Programm erkennen. „Rechte“ Positionen, wie ein traditionelles Familienbild, können durchaus einhergehen mit „linken“ Forderungen, wie etwa der Kontrolle globaler Konzerne. Dies wird häufig unterstützt durch ein Programm, das sich auf wenige Themen konzentriert und zu den meisten poli-

tischen Fragen offen bleibt. Der Eklektizismus des Populismus verwehrt sich somit einer rationalen politikwissenschaftlichen Verortung. Er scheint weniger getrieben von Ideologie als vielmehr von der Skepsis gegenüber einer „großen Erzählung“.

An die Stelle einer vereinigenden Ideologie tritt bei den meisten populistischen Bewegungen eine *charismatische Führungspersönlichkeit*, die emotionalisierend auftritt und letztlich autoritär führt. Dies trifft dem Grunde nach für liberale Populisten wie Emmanuel Macron (La République en Marche), der anstelle eines innerparteilich-demokratischen Verfahrens eine von ihm eingesetzte Berufungskommission über die Reihenfolge der Kandidat*innen auf der Wahlliste entscheiden ließ, ebenso zu wie für seine französische Antagonistin Marine Le Pen (Rassemblement National), den Ungarn Viktor Orbán (Fidesz), den Italiener Matteo Salvini (Lega) oder den Brasilianer Jair Bolsonaro (Partido Social Liberal). Die Alternative für Deutschland (AfD) ist zumindest bezüglich der Personenorientierung (weniger hinsichtlich des Autoritarismus) bislang ein Sonderfall, da sich ihre aktuellen Erfolg eher aus der Ablehnung der politischen Elite und der Priorisierung bestimmter Themen zu speisen scheint als aus der Prominenz einer schillernden Führungspersönlichkeit. Doch auch für die AfD gilt, dass ihre Politiker*innen eher emotionalisierend als rational in parlamentarische öffentliche Debatten eingreifen. Beleg dafür sind die zahlreichen Zwischenrufe in Debatten des Bundetags und der Landtage mit AfD-Beteiligung. Dies wirkt umso stärker als dass sie damit einen Kontrapunkt zum eher spröden Rationalismus merkelscher Prägung setzen.

Als fünftes, in der politikwissenschaftlichen Literatur zu Populismus eher beiläufig erwähntes und meines Erachtens dennoch zentrales Element des Populismus, lässt sich der *Umgang mit „Fakten“* festhalten. Die Abkehr von den Institutionen repräsentativ-demokratischer Politik korrespondiert mit der Abkehr von den Institutionen der gesellschaftlichen Wahrheitsproduktion in Medien und Wissenschaft. Die anti-intellektuelle Haltung bringt es mit sich, dass jegliche Faktizität als bewusst konstruiert wahrgenommen und als potenzielle „fake news“ abqualifiziert wird. In der Konsequenz konstruieren Populist*innen eigene Fakten, die ihren Ursprung weniger in einer empirisch und rational erfassbaren Realität, sondern vielmehr in der assoziativen Vorstellungswelt der jeweiligen populistischen Bewegung haben. Die etablierten Vertreter*innen von Politik und Wissenschaft wiederum diskreditieren diese Narrative als unwahr anstelle nach ihrer Entstehung und ihren Ursachen zu fragen. Sie verpassen damit die Gelegenheit, die „alternativen Fakten“ des Populismus als irrationalisierten und emotionalisierten Beitrag zur umkämpften gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit zu lesen.

Rechtspopulismus als postmoderne Sinnsuche wider Willen

Populismus gegen Postmoderne

Gerade Rechtspopulist*innen¹ wehren sich gegen eine elitäre, verkopfte Diskussion und erheben die Forderung einer Rückkehr des vermeintlich Natürlichen in die Politik. Die gesellschaftliche wie politische Auflösung scheinbar naturgegebener Grenzen – ob zwischen Ländern, Kulturen oder Geschlechtern – ist ihnen zuwider. Es gibt kein Pardon für „Gutmenschen“, „Flüchtlings-versteher“ und „Deutschlandhasser“, die hoffnungslos dem „Gender-Wahn“ verfallen sind. Sie argumentieren aus einer vermeintlich volksnahen Position heraus, die „dem Reflexionswissen von Intellektuellen nicht nur ebenbürtig, sondern überlegen [sei], weil [sie] auf konkreter, lebensweltlicher Erfahrung beruhe, noch nicht vom Virus des modernen Skeptizismus infiziert sei und daher noch einen unverfälschten, ‚gesunden‘ Zugang zu Recht und Wahrheit habe“ (Priester 2012b: 4). Aus einer kulturtheoretischen Perspektive könnte man auch sagen: Rechtspopulist*innen wehren sich verzweifelt gegen den Einzug postmoderner Theorie in die Politik. Wie ist das zu verstehen?

In einem viel beachteten Versuch, die Erfolge rechtspopulistischer Bewegungen zu erklären, entwickeln die US-amerikanischen Politikwissenschaftler*innen Ronald Inglehart und Pippa Norris die These des „cultural backlash“ (Norris und Inglehart 2019). Sie argumentieren, dass die Unterstützung von Politiker*innen wie Donald Trump oder Marine Le Pen als Reaktion auf das Erstarken progressiver Werte zu verstehen sei. Im Zuge der ökonomischen Prosperität und eines jahrzehntelang andauernden Friedens hätten sich westliche Gesellschaften insbesondere seit den 1970er Jahren zunehmend für postmaterialistische Werte, wie Kosmopolitismus, Menschenrechte und Umweltschutz geöffnet. Diese Entwicklung sehen Inglehart und Norris von Beginn an durch die Möglichkeit einer kulturellen Konterrevolution begleitet, da ältere und weniger gebildete Menschen (und besonders weiße Männer) eine Erosion eigener Privilegien fürchten. Der Erfolg rechtspopulistischer Bewegungen zeigt daher, dass der Wertewandel zwar weite Teile von Gesellschaft (und Gesetzgebung) erfasst hat, aber beileibe nicht konsensuell oder gar vollständig stattgefunden hat.

Der bei Inglehart und Norris diagnostizierte Wertewandel lässt sich auch aus der Perspektive der Kulturtheorie erzählen (vgl. im Folgenden

1 In der Folge konzentriert sich dieser Essay auf Rechtspopulismus, das heißt auf Populismen, die ein ethnisch konturiertes Volk zu ihrem Legitimations- und Bezugspunkt machen.

Schammann 2013: 31 ff.). Beeinflusst unter anderem durch den Zerfall großer Kolonialreiche, insbesondere des British Empire und der Sowjetunion beschreiben zahlreiche Strömungen der „Post-Theory“ die Auflösung von Grenzen – realer geografischer oder politischer, aber auch sprachlicher und kultureller sowie derjenigen zwischen Wissenschaftsdisziplinen und Theorieansätzen. Zentral ist die Beobachtung, dass einem Individuum nicht mehr zwingend eine einzige kollektive Identität zugeordnet werden kann (Bhabha 2007), die „Logik der Eindeutigkeit“ macht einer „Logik der Mehrdeutigkeit“ Platz (vgl. [Beck und Grande 2004]: 50). Man kann plötzlich „Europäer sein, ohne aufzuhören Deutscher, Türke oder türkischer Deutscher oder postmarxistischer Pole oder antikontinentaler, pro-atlantischer Brite und Moslem zu sein. Die alten Muster von innen und außen gelten nicht mehr“ (ebd.: 59). Es kommt zu einer sprunghaften „Vermehrung der Optionen der Selbstdefinition“ (Rammert 2001: 11), die Eindeutigkeit kollektiver Identität gerät ins Wanken. Globalisierungstendenzen und das Aufbrechen traditionaler Ordnungen erlegen jedoch auch dem Einzelnen den Zwang auf, sich selbst in der Gesellschaft positionieren zu müssen (vgl. Beck und Beck-Gernsheim 1994: 11). Das Individuum sieht sich nicht nur einer Deregelisierung und Flexibilisierung des Lebens ausgesetzt, sondern kann sich aus einem bunten Strauß der Lebensformen, Werte und Normen bedienen. Diese Pluralisierung macht den individualisierten Menschen zum Einkäufer im „kulturellen ‚Supermarkt‘ für Weltdeutungsangebote aller Art“ ([Hitzler und Honer 1994]: 308). Es entstehen die viel zitierten „Bastelexistenzen“ (ebd.), verbunden mit vermehrten Hybridisierungsprozessen. Auf der Ebene politischer Gemeinschaften setzt sich die Ansicht durch, dass Nationen als „imagined communities“ (Anderson 2006) zu verstehen sind, da sie nicht auf ein reales Erleben von Gemeinschaft setzen, sondern auf die bloße Vorstellung einer Vergemeinschaftung. Dazu trägt auch eine gemeinsame Geschichte bei, die als „invented tradition“ (Hobsbawm 2008) ebenfalls als sozial konstruiert gelten muss.

Schritt für Schritt setzten sich diese Glaubenssätze sozialkonstruktivistischer und poststrukturalistischer Theorien in Wissenschaft und zunehmend auch in Gesellschaft und Politik durch. Die Änderung des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000 ist dafür ein besonders deutliches Beispiel: Bis dahin galt mit wenigen Ausnahmen das *ius sanguinis*, also das „Recht des Blutes“. Es legte fest, dass prinzipiell nur Deutsche*r werden konnte, wer deutsche Vorfahren hatte. Wurden Kinder ausländischer Eltern in Deutschland geboren, erhielten sie die Staatsangehörigkeit ihrer Eltern. Mit der Einführung zahlreicher Elemente des *ius soli*, des Geburtsortsprinzips, vollzog die deutsche Politik eine radikale Kehrwende von einer nativistischen, ethnischen Gesetzgebung hin zu einer sozialkonstruktivistisch durchdrungenen Regelung (Schammann 2015). Ein jüngeres Beispiel für den Siegeszug des „Sowohl-als-auch“ in einem anderen Politikfeld ist

sicherlich die Einführung des sogenannten dritten Geschlechts im Januar 2019 in Deutschland. Diese Regelung löst die vermeintlich natürliche Binariät der Geschlechter zugunsten der Annahme auf, dass geschlechtliche Zugehörigkeit sozial konstruiert und konstruierbar ist.²

Der Vorwurf, jegliche Wirklichkeit in Beliebigkeit aufzulösen, begleitete die postmoderne Theorie von Beginn an. Aktuelle kultur- und sozialwissenschaftliche Theorie versucht daher wieder stärker, die materiellen wie sozialen Grenzen des „Bastelns“ zu konzeptualisieren. Doch der Kern postmoderner und sozialkonstruktivistischer Theorie, nämlich die Annahme, dass Wirklichkeit konstruiert ist, bleibt als Mainstream der Wissenschaft und der Politik bestehen. Rechtspopulismus wehrt sich gegen diese Kernannahme postmoderner Theorie und gegen ihren Siegeszug in der politischen Praxis. Die Forderung nach Berücksichtigung der „natürlichen“ Grenzen zwischen Geschlechtern oder „Völkern“ lässt sich als ein Versuch lesen, vermeintlicher Beliebigkeit Einhalt zu gebieten. Jegliche Mittler zwischen Empfänger und Sender, jegliches Nachdenken über die Zeichenhaftigkeit der Welt werden abgelehnt. Rechtspopulismus ist somit aus kulturtheoretischer Perspektive die Suche nach Wirklichkeit und Eindeutigkeit in einer Welt, die von politischen und wissenschaftlichen Eliten zum hyperkomplexen Ort deklariert wurde.

Postmoderne im Rechtspopulismus

Der Blickwinkel der Postmoderne bringt jedoch auch einen zweiten Aspekt hervor, der auf eine paradoxe Natur des Rechtspopulismus verweist, die bislang in der Literatur kaum besprochen wurde: Während sich Rechtspopulismus gegen postmoderne Glaubenssätze auflehnt, ist er selbst tief von ihnen durchdrungen. Rechtspopulist*innen behaupten, die Eliten aus Politik und Wissenschaft würden „Fakten“ und Wahrheiten geradezu beliebig konstruieren. Sie wenden sich aber nicht einfach von jeglicher Faktenproduktion ab oder versuchen gar, absolute Wahrheiten durch eine streng positivistische Herangehensweise zweifelsfrei zu ergründen. Stattdessen konstruieren sie selbst eigene Wahrheiten, um – bewusst oder unbewusst – die Konstruktion der Wirklichkeit zu beeinflussen. Deutlich wird dies an der berühmt gewordenen Phrase der Sprecherin Donald Trumps, Kellyanne Conway, die offensichtlich übertriebene Angaben des Weißen Hauses

2 Die Geschwindigkeit, mit der postmoderne Theorie politisch relevant wurde, lässt sich durchaus mit dem bei Inglehart und Norris beschriebenen Wertewandel erklären. Es ist jedoch ebenso davon auszugehen, dass dieser Wertewandel durch zunehmend poststrukturalistisch orientierte Wissenschaft und akademische Lehre vor allem bei bildungsnahen Schichten zumindest unterstützt wurde.

zur Anzahl der Besucher*innen von Trumps Inauguration im Januar 2017 als „alternative Fakten“ bezeichnet hatte. Zwei Aussprüche des ehemaligen New Yorker Bürgermeisters und Unterstützers von Donald Trump, Rudy Giuliani, sind jedoch fast noch bemerkenswerter. Im Sommer 2018 entgegnete er einem CNN-Journalisten auf dessen Hinweis, dass Fakten nicht im Auge des Betrachters lägen: „Doch das tun sie. Heutzutage tun sie es.“ (Im Original: „[f]acts are not in the eye of the beholder.“ – „Yes, they are. Nowadays they are.“) Zwei Wochen später legte Giuliani in einem anderen Interview nach und behauptete, Wahrheit sei nicht gleich Wahrheit („Truth isn't truth“). Beide Aussagen klingen beinahe so als wären sie einem Text von Jacques Derrida, einem der Hauptvertreter des Poststrukturalismus, entsprungen – oder dem berühmten, zur Illustration der Postmoderne gern verwendeten Bild *La trahison des images* von Magritte. Dieses zeigt eine Pfeife mit dem dazugehörigen Text, dass dies eben keine Pfeife sei („*ceci n'est pas une pipe*“). Fast scheint es, als hätten Rechtspopulisten wie Giuliani die Skepsis gegenüber einer absoluten Wahrheit und die Notwendigkeit ihrer gesellschaftlichen Konstruktion stärker verinnerlicht, als die verhassten, rationalen „Alt-Parteien“, „Berufspolitiker“ oder Vertreter der „Lügenpresse“.

Wie oben erwähnt, versuchen sich Rechtspopulist*innen selbst eher selten an einer Beschreibung des von ihnen vermeintlich vertretenen „Volkes“. Ein Grund mag sein, dass auch bei ihnen die Überzeugung zu tief verankert ist, dass eine Aufzählung von Elementen einer „Leitkultur“ jenseits von Abgrenzungsparolen keine klaren Inhalte hervorbringen würde. Stattdessen behauptete beispielsweise Alexander Gauland in einer stark rezipierten Rede, es gebe „über tausend Jahre erfolgreiche deutsche Geschichte“ – ungeachtet der historischen Tatsache, dass Deutschland in seinen heutigen Grenzen nur wenige Jahrzehnte existiert und vor dem späten 19. Jahrhundert eher als Flickenteppich zu bezeichnen ist. Doch unter Zuhilfenahme von „invented tradition“ (Hobsbawm) beschwört er eine nationale Einheit, er konstruiert eine „imagined community“ (Anderson). Ein weiteres Beispiel für die postmodernen Konstruktionen des Rechtspopulismus ist die „christlich-jüdische Abendlandkultur“, die von der deutschen PEGIDA-Bewegung gegen eine islamistische Überfremdung in Stellung gebracht wurde. Dieser Topos schreibt die keineswegs harmonische Geschichte von Christen- und Judentum in Europa völlig neu und erfindet eine Gemeinschaft, die vor allem durch die Abgrenzung zu einem islamisch konnotierten „Morgenland“ konturiert ist.

Solche Beispiele zeigen eine paradoxe Situation: Rechtspopulist*innen machen sich mit Mitteln postmoderner (De-)Konstruktion auf die Suche nach Eindeutigkeit und Wirklichkeit. Sie entsagen einer Realität, deren Wiederkehr sie sich so sehr wünschen. Die Anhänger*innen des Rechtspopulismus kann man sich daher als existenziell verunsicherte – und vielleicht gerade deshalb spirituelle, also sinnsuchende – Menschen vorstellen. Sie

sind so tief durchdrungen von postmodernen Prämissen, dass sie die rationale Suche nach Eindeutigkeit selbst kaum für erfolgversprechend halten. Es bleibt ihnen nur übrig, an urweltliche Blutsbande zwischen Menschen eines „Volkes“ zu glauben – so irrational ihnen das selbst erscheinen mag.

Die Finalität des Rechtspopulismus

Die Perspektive der Spiritualität ist kein Ersatz für eine dezidiert politikwissenschaftliche Beschäftigung mit Rechtspopulismus. Dennoch kann sie dazu beitragen, einige Aspekte neu zu bewerten und bislang unterbelichtete Fragen zu präzisieren. Begreift man Rechtspopulismus als eine irrationale Suche nach dem Sinn des Politischen oder gar der politischen Wahrheit, so geraten die tief verwurzelten Ängste und Sehnsüchte von Rechtspopulist*innen ebenso in den Blick wie ihre kognitiven Dissonanzen und die systemischen Paradoxien des Phänomens. Die Perspektive der Spiritualität hat aber auch noch einen weiteren Vorteil: Sie erlaubt einen Blick in die Zukunft. Ist Rechtspopulismus nämlich eine Sinnsuche verunsicherter Wähler*innen, eine politische Suche nach Halt, dann kann er sich selbst auf Dauer nicht genug sein. Rechtspopulistische Regierungen, wie wir sie aktuell in den USA, Brasilien, Ungarn oder Polen erleben, müssen als Regierungen der Suche begriffen werden. Sie werden von ihren Wähler*innen daran gemessen werden, ob es ihnen gelingt, dauerhaft Halt und Orientierung zu geben. Sobald sie lange genug Regierungsverantwortung tragen, fällt die propagierte Vermachtung des Systems durch die etablierte Politik-Elite als Argument weg. Bloße Systemkritik genügt dann nicht mehr. In diesem Moment müssen Rechtspopulist*innen neue Legitimationsstrategien suchen – etwa über wirtschaftlichen Erfolg. Aber selbst wenn sich dieser einstellt, wird auch das Versprechen einer ideellen Neuorientierung, oder vielmehr: Rückbesinnung, eingelöst werden müssen. Rechtspopulist*innen werden daher versuchen müssen, ihre dünne Ideologie anzudicken. Man kann einigen Schlüsselfiguren wie Viktor Orbán oder Alexander Gauland durchaus zutrauen, einflussreiche Schriften zu diesem Zweck zu verfassen. Sie sind keineswegs ideologiefreie, eklektizistische Dünnbrettbohrer, sondern haben teils einschlägig und theoretisch durchaus anspruchsvoll publiziert. Allerdings wird eine reine Publikationstätigkeit angesichts der Hegemonie sozialkonstruktivistischer Annahmen in Politik und Wissenschaft nicht genügen. Zusätzlich werden rechtspopulistische Regierungen mit autokratischen Instrumenten in den wissenschaftlichen Diskurs eingreifen. Dazu kann das Zurückdrängen von besonders Postmoderne-verdächtigen Professuren gehören, also beispielsweise die Forderung der AfD nach Abschaffung von „Gender-Professuren“. Aber auch das Schließen ganzer unliebsamer Universitäten kann ein als geeignet empfundenes Mittel

sein, wie jüngst geschehen bei der Central European University in Budapest. An solchen Beispielen zeigt sich, wohin die Reise geht. Das Wesen des Rechtspopulismus ist politische Spiritualität in der Demokratie, seine Finalität jedoch die Autokratie.

Literatur

- Anderson, Benedict. 2006 [1983]. *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London - New York: Verso.
- Beck, Ulrich und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.). 1994. *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich und Edgar Grande. 2004. *Das kosmopolitische Europa: Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. 2007 [1994]. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Foucault, Michel. 2009. *Hermeneutik des Subjekts: Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freedon, Michael. 1998. Is Nationalism a Distinct Ideology? *Political Studies* 46 (4), 748-765.
- Hitzler, Ronald und Anne Honer. 1994. Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. in: *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Hrsg. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, 307-313. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric. 2008 [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt, M./New York, NY: Campus-Verl.
- Moltmann, Jürgen. 2003. Die „Erlöser-Nation“ — Religiöse Wurzeln des US-amerikanischen Exzeptionismus. *Die Friedens-Warte* 78 (2/3), 161-171.
- Mudde, Cas. 2009. *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudde, Cas und Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2017. *Populism: A very short introduction*. Oxford/New York, NY: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner. 2016. *Was ist Populismus?: Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Norris, Pippa und Ronald Inglehart. 2019. *Cultural backlash: Trump, Brexit, and the rise of authoritarian populism*. Cambridge, United Kingdom/New York, NY, USA: Cambridge University Press.
- Priester, Karin. 2012a. *Rechter und linker Populismus: Annäherung an ein Chamäleon*. Frankfurt am Main: Campus.
- Priester, Karin. 2012b. Wesensmerkmale des Populismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (5-6), 3-8.
- Rammert, Werner. 2001. *Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen: Ethnologische, soziologische und historische Studien*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

- Schammann, Hannes. 2013. *Ethnomarketing und Integration: Eine kulturwirtschaftliche Perspektive. Fallstudien aus Deutschland, den USA und Großbritannien*. Bielefeld: Transcript.
- Schammann, Hannes. 2015. PEGIDA und die deutsche Migrationspolitik: Ein Beitrag zur Differenzierung des Opinion-Policy Gap in der Migrationsforschung. *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 25 (3), 309-333.
- Tholen, Toni. in diesem Bd.. *Spiritualität heute*.
- Weber, Max. 2000. Ethnische Gemeinschaften. In *Wirtschaft und Gesellschaft*, Hrsg. Max Weber, 168-190. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).

„Heute“. Zeitgebundenheit und Zeitlosigkeit von (Untersuchungen zur) Spiritualität

WERNER GREVE

Auch wenn das zeitlos Wahre nicht veralten kann – in der Welt der Wirklichkeit ist nichts für immer. „Heute“ ist morgen schon „Gestern“, und die Bedingungen und ihre Konstellationen, kurz: die Zeiten ändern sich. Wenn aber nur der Wandel beständig ist, kann dann irgendein Phänomen – und sei es: Spiritualität – abschließend und zeitlos erklärt werden? Muss es nicht immer wieder, immer wieder neu beschrieben werden? Andererseits: Spiritualität sucht oder behauptet typischerweise Transzendentes, Überzeitliches, Ewiges – wie kann das vom Zeitgeist, von flüchtigen, nur je aktuell realisierten Konstellationen abhängen? „Spiritualität Heute“ – ist das nicht, auch, paradox?

Gründe und Ursachen: transzendenter Inhalt oder weltliches Phänomen?

Wenn man über Spiritualität nachdenken will, und dabei nicht die Absicht verfolgt, einen eigenen, vielleicht subjektiven, jedenfalls individuellen Weg zu transzendenten Erfahrungen oder Einsichten zu *suchen*, sondern sie in generalisierender Absicht *untersuchen*, Spiritualität also objektiv (*als* Objekt) erklären oder verstehen will, kann man das im Grundsatz auf zwei Wegen versuchen.

Man kann einerseits nach den *Gründen* für Spiritualität fragen – auch wenn man nicht individuell Suchender ist. Aus dieser Perspektive wird der Inhalt von Spiritualität¹ erwogen, insbesondere die Frage untersucht, ob

1 Definitiorische Fragen, vor allem zur Spiritualität, möchte ich hier gerne ganz auf sich beruhen lassen (eine Vielzahl von Arbeiten dazu zu resümieren geht weit über die Grenzen des hier Möglichen hinaus; vgl. dazu pars pro toto Oman, 2013). Überdies: Wenn wir nicht ohnehin ein hinreichend geteiltes und vergleichsweise genaues Vorverständnis davon hätten, wovon (hier) die Rede sein soll, dann könnten wir die Angemessenheit von Definitionsversuchen nicht beurteilen; das Kriterium für die Angemessenheit einer Definition wird das Vorverständnis ja

bestimmte als „spirituell“ kennzeichenbare Behauptungen wahr sind (wenigstens: ob es gute Gründe für ihre Behauptung gibt). Spiritualität ist aus dieser Sicht mindestens wesentlich, vielleicht sogar konstitutiv durch einen Korpus von Behauptungen gekennzeichnet, so wie andere Diskurse (etwa erkenntnistheoretische) auch, die grundsätzlich (wenn auch vielleicht nicht abschließend) auf ihre Wahrheit hin zu prüfen wären.² Die Voraussetzung dieser Richtung der Untersuchung wäre es, dass nicht nur die im weiteren Sinne empirischen spirituellen Behauptungen (zum Beispiel „Es *gibt* den Gott, von dem Paulus in seinen Briefen schreibt“) wahr, sondern auch die auf ihnen gründenden Forderungen (zum Beispiel „Du sollst nicht lügen!“) in einem vergleichbaren (absoluten) Sinne „richtig“ sein *könnten*. Damit ist in Bezug auf erstere in keiner Weise geklärt, wie diese Wahrheit oder Richtigkeit zu prüfen oder zu be-gründen sein könnte. Aber die Voraussetzung einer solchen Suche ist es, dass (über die prinzipielle(Denk-) Möglichkeit einer solchen Wahrheit oder Richtigkeit hinaus, dass es mindestens gute Gründe für eine in diesem Sinne objektive Wahrheit der Behauptung (eines) Gottes oder einer objektiven Ethik gibt (eine derart (spirituell) fundierte Ethik also mehr wäre als bloße Konstruktion oder Konvention).

Gewiss hat Tholen (in diesem Bd., S. 17 f) recht, wenn er vermutet, dass heutige Wissenschaftler*innen die Verfolgung dieser Spur(en) im Rahmen ihrer jeweiligen Profession nahezu einhellig für aussichtslos, vermutlich weithin für sinnlos halten werden. Schon die Idee, es sei eine (im weiteren Sinne) empirische Frage, ob es (zum Beispiel Paulus') Gott gibt, erscheint heutiger Wissenschaft (und hier nicht nur den sogenannten Naturwissenschaften) völlig fremd. Erst Recht dürfte die Idee, normative Sätze (zum Beispiel Gebote) könnten in absolutem Sinne Geltung beanspruchen, *richtig* (in einem zu „wahr“ analogen Sinne des Wortes) sein, selbst in der philosophischen Ethik (die einst angetreten war, nach derart gültigen moralischen Regeln zu suchen) kaum mehr irgendjemand ernstlich vertreten wollen.³ Kurz: Diese Form der inhaltlich objektiven Betrachtung von Spiri-

immer bleiben müssen. Dieses Vorverständnis, das demnach die notwendige Bedingung der Diskussion ist, kann durch Definitionen ja nicht grundlegend revidiert, sondern bestenfalls entfaltet (und vielleicht für die Zwecke eines konkreten Dialogs ein wenig eingegrenzt: „de-finiert“) werden. Ich vertraue zuversichtlich darauf, dass jedenfalls für den hier verfolgten Zweck durch die ohne Definition weiter verbleibenden Randunschärfen des Begriffes „Spiritualität“ keine fundamentalen und unüberbrückbaren Verständigungsprobleme entstehen werden.

- 2 In diesem fundamentalen Sinne sind auch für solche Diskurse auf Wahrheit zu prüfen, die das common sense-Verständnis von „Wahrheit“ bezweifeln („Es gibt keine absolute Wahrheit!“), denn auch sie argumentieren zugunsten (also: für die Wahrheit) mindestens dieser Behauptung.
- 3 Leider. Abgesehen davon, dass es vielleicht gut wäre, wenn es eine absolut gültige Moral gäbe, vermisst man vor allem, dass manche Positionen oder Thesen

tualität gibt es, das wird man so ungerecht pauschalierend feststellen dürfen, ohne einzelnen womöglich doch vorfindlichen Ausnahmen Unrecht zu tun, innerhalb der Wissenschaft „heute“ nicht mehr.

Dagegen liegt der andere Weg, objektiv über Spiritualität nachzudenken, „heute“ näher: Man kann nach den *Ursachen* von Spiritualität fragen. Unabhängig von der Frage, ob die jeweiligen spirituelle Behauptungen inhaltlich wahr sein könnten, kann Spiritualität als eine bestimmte mentale Tätigkeit wie andere mentale Tätigkeiten (zum Beispiel wissenschaftliches Denken) phylogenetisch, ontogenetisch und aktualgenetisch *erklärt* werden. Man betrachtet Spiritualität aus diesem Blickwinkel als ein *Phänomen*, den „Spiritualitäts-Diskurs als einen Diskurs unter vielen anderen“ (Tholen, in diesem Bd., S. 17 f). Spiritualität ist in dieser Perspektive (mindestens auch) ein weltliches Phänomen, eben eine durch spezifische Charakteristika gekennzeichnete mentale (individuelle) oder kulturelle (soziale) Aktivität einer in der Welt existierenden Spezies, die grundsätzlich erklärt werden kann wie alle anderen weltlichen Phänomene auch. Man kann die Suche nach kausalen Erklärungen von Spiritualität eine säkulare Perspektive nennen (Sloterdijk, 2014): Spiritualität wird durch sie vergegenständlicht (objektiv betrachtet).

Diese Perspektive wird die inhaltliche Bedeutung oder Wahrheit von Spiritualität, die Triftigkeit der Gründe für sie, für die Zwecke der intendierten Untersuchung (in gewisser Hinsicht unausweichlich) ignorieren, denn sie wird auch die je formulierten oder für wahr gehaltenen Begründungen für Spiritualität immer nur selbst als Phänomene (zum Beispiel als individuelle Überzeugungen oder Emotionen oder Motive) betrachten und damit als Gründe inhaltlich gerade nicht erwägen. Sie muss die Behauptung der Wahrheit der jeweils untersuchten spirituellen Behauptungen (oder Forderungen) nicht unbedingt zurückweisen: Da Spiritualität inhaltlich konstitutiv transzendent ist, muss auch eine vollständig zutreffende Aufklärung ihrer „innerweltlichen“ Ursachen oder Funktionen die Wahrheit nicht aller ihrer transzendenten Gehalte (Thesen, Erfahrungen) betreffen.

Tatsächlich kann man die (innerweltliche) Erklärung von Spiritualität in wissenschaftlicher Absicht und also in einer („entschieden“) abstinieren-

von niemandem mehr hartnäckig verteidigt werden (gute Gründe für eine absolute Ethik könnte es vielleicht ja auch ohne spirituelle Prämissen geben – diese Frage ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung). Der Frage, ob die Theologie, an die derartige (absolute, „letzte“) Fragen zu delegieren man ja vielleicht noch wagen könnte (neben anderen, nicht grundsätzlich strittigen Fachfragen, etwa nach historischen Zusammenhängen; Tholen, in diesem Bd., S. 17 f), sich heute (noch oder wieder) mit der „Wahrheit“ eines Glaubens (zum Beispiel an den Gott der Christen) systematisch beschäftigt, muss hier nicht nachgegangen werden. Falls sie es nicht (mehr) tut: ebenfalls „leider“.

ten Haltung auch dann versuchen, wenn man sich persönlich für eine bestimmte Form der (transzendenten) Spiritualität entschieden hat – dazu genügt die Einsicht oder Überzeugung, dass Wissenschaft offen, also entschieden unentschieden, mit anderen Worten: konstitutiv *suchend* zu sein hat (auch wenn man selbst entschieden wäre). Man muss dann nur noch, wie immer, die eigene Präferenz oder Haltung von den zu prüfenden Argumenten unterscheiden (und darf persönliche Überzeugungen oder Erfahrungen nicht mit einem Argument verwechseln).⁴

Man kann die inhaltliche (transzendente) Abstinenz (oder mindestens Neutralität) der empirisch-wissenschaftlichen, erklärenden (säkularen) Perspektive auf Spiritualität für einen Vorteil halten: Alle strittigen Punkte werden dann höchstens erkenntnistheoretisch oder bestenfalls rein methodisch die Frage betreffen, wie die entsprechende These (etwa zur individuellen oder sozialen Funktionalität von Spiritualität: Abschnitt 2) empirisch zu prüfen sein könnte. Derartige Fragen sind jedenfalls im Prinzip klärbar (wenn auch nicht praktisch abschließend klärbar, wie alle empirisch wissenschaftlichen Fragen).

Aber man darf nicht aus dem Blick verlieren, dass diese Neutralität ungeprüfte und gehaltvolle Voraussetzungen impliziert. Jedenfalls sind bestimmte Theorien oder Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Betrachtung nicht mit bestimmten Formen von (und also auch: manchen individuellen Haltungen zu) Spiritualität vereinbar. So wird die moderne Naturwissenschaft die Prämisse der kausalen Geschlossenheit der materiellen Welt weitgehend teilen (ohne sie prüfen zu können). Tatsächlich dürfte es häufig die Voraussetzung einer innerweltlichen Erklärung von Spiritualität sein, dass es weitere („außerweltliche“) Ursachen für innerweltliche Phänomene nicht gebe. Wenn aber die verschiedenen Formen von Spiritualität *vollständig* kausal erklärbar sein sollten, dann schließt das beispielsweise die Erklärung aus, mein Glaube sei mir von (einem) Gott *gegeben* worden.⁵

4 Die Suche nach der Wahrheit *sine ira et studio* (eben ohne defensiven oder offensiven Bias) scheint gerade in der Auseinandersetzung von Glaube und (Natur-) Wissenschaft schwierig zu sein. Beispielsweise ist die Diskussion um die Thesen von Dawkins (2006) vielfach zornig oder eifernd geführt worden (Abschnitt 5.1).

5 Vielleicht ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass dieser Konflikt nur für bestimmte Formen von Spiritualität auftritt, insbesondere solche, die einen oder mehrere personalisierte Gottheiten behaupten, denen konkrete innerweltlich (also auch innerpsychisch) wirksame Potenzen zugeschrieben werden. Eine Annahme, dass die Welt mit ihren Naturgesetzen von einem Gott (oder mehreren Göttern) initiiert wurde (zum Beispiel: „die Ursache des ‚Big Bang‘ ist GOTT“), die seit der Erschaffung ausschließlich nach diesen Gesetzen funktioniert, wäre natürlich mit einer Naturwissenschaft vereinbar, die diese Gesetze zu entdecken trachtet und grundsätzlich vollständig entdecken könnte. Eine solche Form von Spiritualität würde allerdings einen kon-

Wohl auch aus diesem Grunde bestreiten nicht wenige „heutige“ wissenschaftliche Erklärungsversuche von Spiritualität die Begründetheit (den Gehalt) ihrer inhaltlichen Behauptungen eben doch explizit (zum Beispiel Boyer, 2004; Dawkins, 2006; Dennett, 2006; Abschnitt 5.1).

Umgekehrt wird jeder Ansatz, den Inhalt spiritueller Positionen in Bezug auf ihre Wahrheit bzw. Gründe zu erwägen, dem säkularen (explanativen) Ansatz in mancher Hinsicht widersprechen müssen. Mindestens muss die Frage nach der Berechtigung spiritueller Formen und Inhalte (Behauptungen) über die kausale Erklärung, warum sie von wem unter welchen Umständen für wahr gehalten (und praktiziert) werden, systematisch hinausweisen, und daher die naturwissenschaftliche Erklärung des Phänomens „Spiritualität“ entweder für verfehlt oder mindestens für unzureichend und konstitutionell unabgeschlossen halten. Viele spirituelle Positionen werden die säkulare Untersuchung von Spiritualität als Reduktion ansehen, bei der Wesentliches, womöglich Substanzielles nicht beachtet werde.

Die Auseinandersetzung mit diesen Konfliktlinien ist indessen nicht der Gegenstand der folgenden Überlegungen; ihre Nachzeichnung diene lediglich der Sondierung des Feldes, innerhalb dessen sich die Frage nach Zeitlosigkeit oder Zeitabhängig einer „heutigen“ Perspektive auf Spiritualität stellen könnte.

Funktionalität als Weg zur Erklärung

Ein fruchtbarer Ausgangspunkt für eine säkulare Untersuchung von Spiritualität ist es, statt einer Kategorisierung ihrer einschüchternd und unüberschaubar zahlreichen Inhalte und Formen eine Typologie möglicher Haltungen zur Spiritualität zu entwerfen, wie Tholen (in diesem Bd.) es im Anschluss an Kracauer (1927/1977) unternimmt. Sie könnte es erleichtern, nach möglichen Intentionen und faktischen Folgen, und auf diesem Weg: nach Funktionen von Spiritualität zu fragen.

kreten Eingriff dieses Schöpfergottes in den Weltablauf ausschließen; eben dies aber ist die Pointe vieler Gebete als einer übergreifenden Form von Spiritualität, und allemal das Christentum, das auf einer Reihe innerweltlicher Ereignisse und ihrer Deutung aufruht, verlöre seine Pointe dann sehr weitgehend (Dawkins, 2006). Die etwa von Barbour (1997, 2000) vorgeschlagene Typologie möglicher Verhältnisse zwischen Religion und Naturwissenschaft (Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog, Integration) unterschlägt, dass es weniger eine Frage der Entscheidung als vielmehr Implikation der jeweiligen spirituellen Behauptungen ist, inwieweit sie (welchen) naturwissenschaftlichen Annahmen, Voraussetzungen oder Befunden widersprechen bzw. mit ihnen kompatibel (oder auch inkompatibel) sind.

Die Vermutung, dass Spiritualität aktualgenetisch, ontogenetisch und insbesondere phylogenetisch entstanden sein könnte um bestimmter (weltlicher) Funktionen willen,⁶ hat die moderne sozial- und humanwissenschaftliche, insbesondere auch die psychologische Untersuchung von Spiritualität in vieler Hinsicht geprägt (prototypisch William James, 1902; Abschnitt 5.2). Sie ist dann ein fruchtbarer Weg zur Identifikation von Ursachen, wenn die (potentiellen) Funktionen von Spiritualität eine Erklärung nahelegen: Das „Wozu?“ soll letztlich zum kausal gemeinten „Warum?“ führen, sonst wäre die Identifikation von Folgen nur die bloße Konstatierung kontingenter Konsequenzen.

Mit dem Weg, eine Erklärung eines Phänomens über seine möglichen Funktionen zu suchen, sind freilich Probleme verbunden. Zunächst sind funktionale Erklärungen mindestens unvollständig, denn sie sind häufig, vielleicht typischerweise, teleologisch formuliert: Die (vermeintliche) Erklärung eines Phänomens (hier: einer individuellen Aktivität oder einer sozialen Praxis) verweist dabei auf ihren Zweck, ihren intendierten oder faktischen („nützlichen“;⁷ eben: funktionalen) Effekt. Naturgesetze (Kausalität) jedoch sind prognostisch blind, wie wir alle.⁸ Die Wirkung einer Aktivität ist nicht ihre Ursache; vielmehr ist auch die Antizipation eines Effektes (eine gestellte Prognose) ein Gedanke, den der agierende Organismus *vor* der Aktion hat: Auch im Rahmen einer aktionalen Erklärung wird dieser Gedanke ein Teil der (zeitlich vorauslaufenden) Bedingungskonstellation für das Phänomen sein, das erklärt werden soll⁹ – nicht der dann tatsächlich eintretende

6 Man könnte argumentieren, dass auch der geistliche (transzendente) Sinn von Spiritualität funktional beschreibbar ist: Dadurch dass man nur die Instanz verehrt, die *wahrhaft* verehrungswürdig ist, und dadurch, dass man ihren Geboten folgt, lebt man das *richtige* Leben, was auch dann sinnvoll („funktional“) wäre, wenn das Leben des falschen Lebens nicht bestraft würde. Aber diese Spur soll hier nicht verfolgt werden.

7 Selbstverständlich ist die Bewertung spezifischer Folgen einer Aktivität *als* „nützlich“ (funktional) immer an die Voraussetzung entsprechend wertender Kriterien gebunden. Dieser komplizierte Aspekt verdiente eine eigene Betrachtung (siehe zum Beispiel Greve, 2015), ist aber hier nicht der Punkt, auf den es mir ankommt.

8 Aristoteles würde widersprechen – er sieht bekanntlich mehrere Formen von Verursachung, darunter auch die *causa finalis*. Die neuzeitliche (empirische) Wissenschaft ist dem überwiegend nicht gefolgt (was nichts beweist). Da es in dieser Untersuchung wesentlich auch um die Frage geht, welche Erklärungsperspektiven die heutige Wissenschaft in Bezug auf Spiritualität einnimmt, muss die grundsätzliche Frage, ob „finale Ursachen“ ein fruchtbares Konzept sein könnten, hier ebenfalls nicht weiterverfolgt werden.

9 Mit einer aktionalen Erklärungsperspektive (Intentionen als Bedingung für Handlungen) sind eine Vielzahl von wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten verbunden (Greve, 1994, 2001, zusammenfassend 2002). Für den weite-

Effekt, auch dann nicht, wenn er der prognostizierte war (deswegen lösen auch unzutreffende Antizipationen u. U. dieselben Aktivitäten aus wie zutreffende, obwohl diese dann nicht die erwarteten Effekte nach sich ziehen).

Der Weg von Funktionen zu Ursachen führt daher doch über die Vergangenheit. Während die aktualgenetische Erklärung dazu eben auf die zeitlich vorauslaufende, kausal wirksame intraindividuelle Konstellation des Agierenden verweisen wird (aktional etwa im Format der klassischen Erwartungs-Wert-Theorien; zusammenfassend Greve, 2002), würde in der ontogenetischen Perspektive dann eben diese Konstellation einerseits durch vorherige Aktionen und ihre (wahrgenommenen und erinnerten) Folgen und andererseits durch eine Konstellation biografischer Bedingungen erklärt werden (im schlichtesten Fall etwa im Paradigma der operanten Konditionierung). In der phylogenetischen Perspektive wird die Erklärung einer funktionalen Aktivität oder Eigenschaft über evolutionäre Adaptation argumentieren, das heißt über Variation, Selektion und Retention (zusammenfassend: Greve & Björklund, 2018): Wenn die je funktionalere Variante von Spiritualität die besseren Chancen der Bewahrung hat, dann erklärt diese Adaptation die aktuell vorfindlichen Formen von Spiritualität. Diesem Ansatz folgt nicht nur die evolutionären Perspektive im engeren Sinne auf das (soziale) Phänomen Spiritualität (knapp zusammenfassend zum Beispiel Kühnen, 2015; s. Abschnitt 5.1), sondern auch einige religionsphilosophische Ansätze (zum Beispiel Dennett, 2006).

Mit dem Wechsel von der aktualgenetischen zur ontogenetischen und insbesondere zur phylogenetischen Perspektive geht freilich ein oft übersehener, aber höchst gehaltvoller Wechsel des Explanandums einher: anstelle der (aktualgenetischen) Erklärung einer konkreten (hier: spirituellen) Handlung oder Verhaltensweise tritt die Erklärung einer Disposition zur Spiritualität (mit der – meist stillschweigenden – Annahme, diese wiederum erkläre die konkreten Handlungen). In aller Regel wird also die funktionale Perspektive auf Spiritualität die Disposition zu ihr untersuchen, nicht den aktuellen Vollzug oder die aktuelle Aktivität. In einer adaptiven Erklärung ist dementsprechend die Ursache der Bereitschaft oder Neigung, spirituelle Aktivitäten zu zeigen, der Umstand, dass diese Bereitschaft ontogenetisch oder phylogenetisch früher hinreichend verlässlich ein Verhalten mit für den Fortbestand der jeweiligen Selektionseinheit (zum Beispiel den Organismus) günstigen Konsequenzen einherging, günstigeren jedenfalls als die Alternativen (das eben wird dann als „funktional“ bezeichnet).

Allerdings liefert die Bereitschaft, eine Aktivität zu zeigen, auch abgesehen von den mit einer dispositionalen Erklärung verbundenen Schwierig-

ren Argumentationsgang soll hier ungeachtet dieser Einwände gleichwohl die mehrheitlich akzeptierte Lesart zugrunde gelegt werden, nach der Intentionen (und ihre Bedingungen) kausale Bedingungen für Handlungen sind.

keiten¹⁰ keine vollständige Erklärung für die je konkrete Aktivität. Denn eine Disposition im Sinne einer generellen Neigung ist ersichtlich weder notwendig noch hinreichend für das konkrete Verhalten. Die Erklärung für die jeweils konkret ausgeführte Aktivität wird vielmehr auf eine Konstellation von INUS-Bedingungen (Mackie, 1980) verweisen, die zusammen hinreichend, aber nicht notwendig, und in dieser Konstellation jeweils notwendig, aber einzeln nicht hinreichend sind.¹¹ Die Identifikation solcher INUS-Bedingungen (und ihre Verknüpfung in naturgesetzlichen Zusammenhangsbehauptungen: Theorien) ist das Ziel empirischer Wissenschaft – auch dann, wenn Funktionalität ihr heuristischer Ausgangspunkt ist. Bis hierhin ist das grundsätzlich unproblematisch: Spiritualität könnte so empirisch-wissenschaftlich erklärt werden wie alle anderen weltlichen Phänomene auch, und die Theorien, auf die bei einer solchen Erklärung verwiesen würde, wären grundsätzlich mit dem Anspruch zeitloser Geltung formuliert (analog zu den physikalischen Naturgesetzen).

Kontextabhängigkeit von Funktionalität – Zeitgebundenheit und Zeitlosigkeit

Jedoch ist ein besonderes Problem funktionalistischer Erklärungen die Kontextabhängigkeit von Funktionalität: Sie ist an die empirischen Konstellationen, für die sie funktional ist, jeweils gebunden. Es wird Kontexte, *Nischen*, geben, für die dieselbe (Form von oder Haltung zu) Spiritualität nicht funktional oder sogar dysfunktional ist.¹² Wegen der Vergänglichkeit, der permanenten Wandlung von weltlichen Konstellationen aber kann

10 Ein schwieriges Problem in diesem Zusammenhang ist insbesondere die Frage, wie eine Disposition („Bereitschaft“, Tendenz oder Neigung bzw. die dadurch definierte Eigenschaft) zu erfassen wäre, ohne die bloße Häufigkeit des Verhaltens in der Vergangenheit als konstitutiv anzusehen (weil dann die Stabilität gleichzeitig vorhersagend und vorhergesagt wäre; zusammenfassend zu diesem Problem zum Beispiel Suhling & Greve, 2010, Kap. 5). Dieses Problem kann hier leider nicht detaillierter untersucht werden, obwohl es für das hier zu diskutierende Thema deswegen bedeutsam ist, weil die „Bereitschaft“ oder „Neigung“ zu Spiritualität (neben der grundsätzlichen Fähigkeit) das einzig plausible Explanandum einer ontogenetischen und insbesondere einer evolutionären Erklärungsperspektive (Abschnitt 5.1) sein könnte.

11 Allerdings ist die grundsätzliche Möglichkeit (zum Beispiel Fertigkeit und Fähigkeit) zu dem jeweils betrachteten Verhalten natürlich immer (logisch) notwendige Bedingung für seine Aktualgenese.

12 Und in der Tat: Alle anderen Tiere, die ja in anderen Nischen als *homo sapiens* leben, sind, soweit wir das beurteilen können, nicht spirituell.

Funktionalität, so scheint es auf den ersten Blick, nicht zeitlos sein. Die weltliche Funktion(alität) von Spiritualität wird sich im Laufe der Zeit verändern, wenn sich die Welt ändert. So sind manche, womöglich viele Formen von Spiritualität, die beispielsweise im vorchristlichen Rom funktional gewesen sein mögen, heute kaum mehr sozial anschlussfähig. Andere, die heute häufig, vielleicht typisch sind (nicht zuletzt: der unerschrocken und freimütig gedachte und geäußerte Zweifel), wären zu anderen Zeiten (sagen wir: in den Tagen Homers oder im Zeitalter der ernstgemeinten Kreuzzüge oder im Israel von König David) kaum denkbar, schwerlich anschlussfähig und gewiss nicht durchsetzbar gewesen. So wird, anscheinend, die Untersuchung der Funktionalität von Formen und Inhalten der Spiritualität immer in eine historische Perspektive münden müssen: Wenn die Funktionalität einer spezifischen Form von Spiritualität vom Kontext, von der Nische abhängt, dann wird sie mit dem Wandel des Kontextes anderen Formen weichen.¹³

Die je vorherrschenden, aber stets vorübergehenden Formen von und Haltungen zu Spiritualität kann man den spirituellen Zeitgeist nennen, und in der Tat könnte man Tholens (in diesem Bd.) Untersuchung als Diagnose (einer Facette) des spirituellen Zeitgeistes beschreiben. Eine solche Diagnose muss eben immer wieder neu – oder besser: immer weiter fortgeschrieben werden, solange sich die Zeiten ändern. Zumindest auf den ersten Blickt wird zeitlose Wahrheit bei *dieser* Suche nicht zu finden sein.

Es liegt nahe, nicht zuletzt hierin einen systematischen Unterschied zu der oben angesprochenen Suche nach den *Gründen* für Spiritualität zu sehen. Die Gründe für die je geglaubte und gelebte Form von Spiritualität müssen den Anspruch von Zeitlosigkeit haben: Wenn es einen ewigen Gott gibt, dann gibt es ihn, nun eben: ewig – und dann sind auch die Gründe, die dafür sprechen, das für wahr zu halten, zeitlos wahr. Die Suche nach den Gründen zielt auf Zeitlosigkeit. Wenn die Funktionalität von Spiritualität dagegen ihre (zumal: alleinige) Ursache wäre, dann würde unter anderen Umständen die Funktionalität, und damit die Erklärung entfallen (womöglich sogar die *ratio essendi*).

13 Das trifft auch dann zu, wenn man nach abstrakteren Kontextbeschreibungen sucht. Empirisch untersucht ist beispielsweise die These, dass die Entwicklung monotheistischer Religionen mit einem allmächtigen und allwissenden Gott, der deutliche, auf Kooperation zielende moralische Gebote verkörpert, insbesondere in Regionen mit knappen Ressourcen (zum Beispiel hoher Wasserknappheit) aufgetreten ist (möglicherweise um die dort besonders wichtige Kooperation innerhalb der sozialen Gruppe zu stärken; Roes & Raymon, 2003; Snarey, 1996; zum grundsätzlichen Argument Norenzayan, 2013; argumentativ zusammenfassend Kühnen, 2015). Die Kontextabhängigkeit der untersuchten Form von Spiritualität ist hier, auch wenn sie über verschiedene konkrete Konstellation hinweg generalisierend abstrahiert, gleichwohl gerade betont.

Auf den zweiten Blick ist die Behauptung der Kontextabhängigkeit von auf Funktionalität fußenden (dispositionalen) Erklärungen aber doch irreführend. Denn unabhängig davon, dass die Funktionalität jedes (also auch spirituellen) konkreten Verhaltens in der Tat immer relativ zu Randbedingungen ist, und also vom Bestehen dieser Randbedingung *faktisch* abhängt, gilt, dass das jeweils betrachtete spirituelle Verhalten *unter Voraussetzung dieser Randbedingungen* die als „funktional“ bezeichneten Effekte zeitlos zeitigt (*wenn* eine Konstellation wie im vorchristlichen Rom wieder auftreten würde, dann wären auch die dort funktionalen Formen von Spiritualität wieder funktional). Die Verknüpfung von Bedingungskonstellationen mit Folgen ist, wenn sie wahr ist, zeitlos wahr, unabhängig davon, ob diese Bedingungen (jemals wieder) faktisch realisiert sind. Die Untersuchung der kausalen Bedingungen und Folgen von Spiritualität ist daher tatsächlich ein vollständig im Rahmen des Normalen liegendes wissenschaftliches Thema. Zeitlosigkeit ist hier nicht weniger erreichbar als bei allen anderen wissenschaftlichen (empirischen) Fragen (natürlich gilt auch hier: die Naturgesetze sind „zeitlos“ unter Voraussetzung des Bestehens der Welt – also: innerweltlich.).¹⁴

Gewiss ist es eine eigene empirische Frage, *ob* die Randbedingungen, an die die Funktionalität bestimmter Formen von und Haltungen zu Spiritualität gebunden ist, jeweils realisiert sind. Da sich die Historizität des jeweils relevanten Kontextprofils und also der faktische Ablauf der (Welt-) Geschichte) der Beschreibbarkeit durch allgemeine Verlaufsgesetze weitgehend, möglicherweise prinzipiell entziehen dürfte (eine allgemeine Gesetzlichkeit der Geschichte, das heißt des *konkreten* Ablaufs der kulturell-evolutionären ebenso wie der biologisch-evolutionären Geschichte, ist

14 Diese beiden (Gründe vs. Ursachen) Perspektiven auf Spiritualität könnte man ganz analog auch auf „Wissenschaft“ selbst anwenden (die ja auch eine Form mentaler Tätigkeit ist). Wissenschaft *als* mentale Aktivität betrachtet kann vielfältige Funktionen haben (durchaus mehr als nur die Umwelt zu kontrollieren – zum Beispiel auch das Gefühl von „Sinn“ erleben), und die werden von der jeweiligen Umwelt (Nische) abhängen (nur wenige der anderen Tiere betreiben rudimentäre Formen von Wissenschaft – ein paar der anderen Primaten experimentieren immerhin systematisch). Die dabei formulierten Thesen (die verzwickterweise selbst Produkt der betrachteten Tätigkeit wären: denn über die Funktion von Wissenschaft nachzudenken heißt selbst Wissenschaft zu betreiben) wären (gegebenenfalls) empirisch wahr, aber die je identifizierten Funktionen wären natürlich nur in je für sie passenden Kontexten funktional (und in eben diesem Sinne nicht zeitlos). Aber die wahren Behauptungen (Theorien) von Wissenschaft (zum Beispiel „Materie kann sich nicht schneller als mit Lichtgeschwindigkeit bewegen“) sind, wenn sie wahr sind, zeitlos wahr (auch schon, bevor Wissenschaft sie entdeckt und formuliert hat, also unabhängig davon, ob sie zu irgendeinem Zeitpunkt irgendjemand glaubt).

einstweilen jedenfalls nicht erkennbar),¹⁵ ist *dieser* Aspekt der Erklärung der jeweils konkret realisierten Spiritualität konstitutiv zeitabhängig – wie jede andere evolutionäre Erklärung auch: Die Kontexte, für die bestimmte Formen von und Haltungen zu Spiritualität „funktional“ (zum Beispiel sozial anschlussfähig) sind, waren oder sind eben nur zu bestimmten Zeiten realisiert. Auch die von Tholen (in diesem Bd.) identifizierte zeitgenössische Form der *cura sui* des Denkens und Schreibens ist eben tatsächlich insbesondere (vielleicht: erst, vielleicht: nur) *heute* (in dieser Form) möglich.

Die traditionelle Bezeichnung derartiger Einflüsse der aktuell realisierten Bedingungskonstellation als „Kohorteneffekte“ (der Einfluss der historischen Zeit(umstände) auf das zu untersuchende ontologische Phänomen; zusammenfassend Greve & Thomsen, 2019) oder, davon nochmals abgrenzend, als „Periodeneffekte“ (der spezifische Einfluss der historischen Zeit auf die *Erfassung* des zu untersuchenden Phänomens; vgl. zum Beispiel Holderberg & Corsten, 2019) ist freilich insofern häufig irreführend, als es nicht ein spezifischer historischer Geburtszeitpunkt oder -zeitraum (und auch nicht ein spezifischer Befragungs- oder Erfassungszeitpunkt) *per se* ist, der den je beobachteten Effekt (das heißt den Unterschied zu anderen Kohorten oder Perioden) bedingt, sondern eine Konstellation von insbesondere soziokulturellen Kontextbedingungen. Auch hier aber gilt: käme sie wieder, würde auch der Effekt wieder auftreten. Es ist nur *praktisch* (nahezu) ausgeschlossen, *dass* sie wiederkehrt; das macht Kohorten- oder Periodeneffekte *de facto* spezifisch (Mannheim, 1928).¹⁶

Ein Projekt, das sich hier, durchaus im Anschluss an die von Tholen vorgetragenen Überlegungen, dementsprechend anböte, wäre ein sozio-kulturell-historisches Projekt. Zwar wäre es zeitlos wahr, dass *diese* Form von (Haltung zu) Spiritualität in *diesen* Kontexten *diese* (als funktional bewertbaren) Folgen hat, aber „diese“ Kontexte waren eben nur dann-und-dort faktisch realisiert (es ist eben kaum zu erwarten, dass das römische Kaiserreich des Augustus jemals wieder entstehen wird). Daher ist die Zeit(geist)diagnose, welche Form von und Haltung zu Spiritualität wann (wo) realisiert worden ist (und vielleicht auch: welche *nicht*), eine

15 Aber auch hier gilt: Auch, wenn sich Geschichte nicht wiederholt, bleibt es das Ziel einer wissenschaftlichen Erklärung, allgemeine Zusammenhangsmuster (also Naturgesetze) zu identifizieren, denen dieser Ablauf gleichwohl unterliegt; die Alternative wäre eine kontingente Fortsetzungsgeschichte (siehe zu den hier berührten Problemen zusammenfassend auch Corsten, 2011, bes. S. 285 ff). Der Prototyp einer solchen Theorie ist die Evolutionstheorie, die die Individualität der tatsächlich abgelaufenen Evolutionshistorie lediglich („historisch“) konstatiert, aber gleichwohl die Gesetze, denen dieser Ablauf unterlag und unterliegt, identifizieren will.

16 Den Hinweis auf Mannheims Überlegungen verdanke ich Michael Corsten (siehe zum Beispiel Holderberg & Corsten, 2019).

interessante Aufgabe. Sie bliebe freilich unabgeschlossen: Die Einflüsse, die spezifische historische, das heißt soziokulturelle Konstellationen auf das individuelle Handeln und Erleben haben, mögen zeitlos sein, aber da jede Konstellation (vermutlich) unwiederholbar ist, wird die tiefscharfe Beschreibung der je aktuellen Umstände – eben: die Zeitdiagnose – die Grenze des Möglichen bilden.

Freilich betrifft und beeinflusst der Zeitgeist nicht nur die jeweilige Form von Spiritualität, sondern eben auch die sozial anschlussfähigen Haltungen zu ihr: eben dies ist ja der Ausgangspunkt von Tholens (in diesem Bd.) Überlegungen. Dieser Aspekt ist weitreichend, denn auch sein Text und seine Argumente zur „Spiritualität Heute“ sind nicht nur ein Beitrag zur Zeitdiagnose (der Titel kündigt es explizit und treffend an)¹⁷, sondern zugleich natürlich auch ein Ausdruck eines Zeitgeistes, der es für zulässig, ja geboten hält, Spiritualität als Phänomen (objektiv) zu betrachten, womöglich zu erklären (s. u., Abschnitt 5). Seine Überlegungen sind, mit anderen Worten, nicht nur die Analyse von Haltungen zur Spiritualität, sondern unvermeidlich zugleich selbst Ausdruck einer säkularen Haltung zum Thema, die eine weltliche Analyse von Spiritualität jedenfalls für erlaubt, wenn nicht für geboten hält. Tholens Vortrag hätte zu (vielen) anderen Zeiten so nicht gehalten und veröffentlicht werden können (in der späten römischen Republik allerdings durchaus, jedenfalls in bestimmten Kreisen).

Erst die Betrachtung *der Betrachtung* von Spiritualität liegt außerhalb dieser Rekursivität: Denn während die sachliche Betrachtung von Spiritualität eine Distanz zu ihren Inhalten einnehmen muss, die zugleich schon selbst eine bestimmte Haltung zu Spiritualität ausdrückt (und einige andere ausschließt, unbedingte Ehrfurcht beispielsweise), betrachtet die Betrachtung der Betrachtung ein Phänomen (eben: „Betrachtung“), das immer schon nur ein Phänomen unter vielen ist.¹⁸ Insofern ist es weniger voraus-

17 Der Titel von Tholens (in diesem Bd.) Erwägungen („Spiritualität heute“) ist tatsächlich trefflich. Im Lichte der zuvor angedeuteten Überlegungen hätte man einwenden können, dass der Zeitpunkt („heute“) *per se* ja eben *nicht* bedeutsam für die (jetzt gerade anschlussfähige) Spiritualität sei (sondern die jetzt gerade realisierten Bedingungen: also eher „Spiritualität *hier*“, das heißt in *dieser* Konstellation), aber wenn diese spezifische („heutige“) Konstellation tatsächlich faktisch unwiederholbar sein sollte, ist „heute“ eben doch die angemessene Chiffre für sie. Diese Voraussetzung wird weitgehend unstrittig sein (jedenfalls: „heute“).

18 Die Rekursivität dieser spezifischen Betrachtung („2. Ordnung“) ändert daran nichts, weil Betrachtung 2. Ordnung dieselbe (Art der) Betrachtung ist wie die Betrachtung jedes anderen theoretischen Gegenstandes. Möglicherweise ist dies auch ein fruchtbarer Weg, Zeitdiagnosen zu validieren: Die Zeitdiagnosen zu betrachten, die zu anderen Zeiten (von anderen Betrachtern) gestellt worden sind (für ein Beispiel Greve, 2017; zum grundsätzlichen methodischen Punkt Greve, 2018).

setzungsreich, anstelle eines höchst anspruchsvollen historischen Abrisses über die Evolution der Spiritualität und der Haltungen zu ihr die Frage nach der Zeitgeistabhängigkeit der Betrachtung von Spiritualität zu untersuchen.

Zeitdiagnose der Spiritualität: Pluralitätsprobleme

Im ersten Schritt ist es dazu hilfreich, die methodischen Herausforderungen bei Untersuchungen zur Zeitgeistabhängigkeit von Phänomenen in den Blick zu nehmen. Tatsächlich ist Zeitdiagnose, obwohl es an Zeit(geist)diagnosen wahrlich nicht mangelt, einstweilen nicht durch spezifische Methoden kanonisiert: eine verbindliche oder wenigstens konsensuelle Methodologie der Zeitdiagnose gibt es nicht (Greve, 2018).

Eine erste Herausforderung ist die Gefahr einer konstruktivistischen Behauptung des vorgeblich untersuchten oder identifizierten Phänomens („der“ jeweilige Zeitgeist) *durch* die Untersuchung.¹⁹ Dieser Herausforderung muss methodisch durch die Identifikation hinreichend sicherer Kriterien für die Identifikation eines Zeitgeistes begegnet werden; insbesondere Zirkularitätsprobleme sind hier notorisch (die aktuellen Phänomene, deren spezifische Erscheinung durch den Zeitgeist erklärt werden sollen, dienen zugleich als Indikator für diesen Zeitgeist). Gleichwohl ist es sicher plausibel zu vermuten, dass emergente kulturelle Konstellationen, die sich nicht auf die Handlungen Einzelner oder explizit vereinbarte Konventionen reduzieren lassen, zu den Bedingungen für die Ontogenese und Aktualgenese individueller oder sozialer Aktivitäten zählen. Das, was jeweils üblich, (un-)denkbar oder in anderer Weise präsent ist, bestimmt das, was wir

19 Es ist sicher deutlich geworden, dass die vorliegende Diskussion sich auf einen vom Betrachtenden und Betrachten unabhängigen Wahrheitsbegriff festgelegt hat. Damit wird (für diese Diskussion) ausdrücklich eine konstruktivistische erkenntnistheoretische Position als Grundlage von Wissenschaft im hier adressierte Sinne ausgeschlossen. Anstelle einer ausführlichen Auseinandersetzung sei als Begründung lediglich (ungerecht verkürzend) angedeutet, dass eine konstruktivistische erkenntnistheoretische Position entweder inkonsistent oder inkonsequent sein wird, typischerweise letzteres, weil sie, um *nicht* inkonsistent zu werden, in der Regel jedenfalls die standpunktunabhängige Geltung der These des Konstruktivismus behaupten, sich selbst also aus dem Geltungsbereich der These ausnehmen wird. Schwächere Formen des Konstruktivismus (die etwa behaupten, dass sich Wahrnehmungen *unter Umständen* von den Wahrnehmungen Anderer oder von dem Wahrzunehmenden unterscheiden) sind dagegen empirisch prüfbar (und werden in aller Regel ja auch empirisch geprüft) und damit einfach Varianten dessen, was hier als Wissenschaft bezeichnet wird.

einzelnen oder gemeinsam fühlen, denken und tun, wesentlich mit. Der oben bereits angesprochene „Kohorteneffekt“ impliziert häufig die Annahme, es gebe einen entwicklungsrelevanten Zeitgeist, also eine soziokulturelle, (raum-)zeitlich umgrenzte Konstellation, die grundsätzlich auch diagnostizierbar sei. Eine Kohorte ist eben dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Wesentliches verbindet, das erkennbar an die soziokulturelle Konstellation gebunden ist, in der diese Kohorte lebt, und das ihre Entwicklung wesentlich mitbestimmt (Greve, 2018; Greve & Thomsen, 2019).

Wenn es mehr als eine Interpretation des „Grundgehaltes“ einer Epoche gibt (Kracauer, 1927/1977),²⁰ dann wären zunächst widersprüchliche Deutungen zu identifizieren, denn von diesen kann höchstens eine wahr sein.²¹ Wenn zuvor Kriterien formuliert wurden, anhand derer der Zeitgeist zirkelfrei zu erkennen wäre, dann ist die Prüfung dieser Varianten lediglich ein (allerdings häufig höchst komplexes) methodisches Problem. Häufiger freilich werden sich verschiedene Deutungen insofern nicht widersprechen, als sie zwar unterschiedliche, aber durchaus potentiell zeitgleich koexistierende Tendenzen behaupten (die „Generation Praktikum“ lebt vermutlich weitgehend gleichzeitig mit der „Generation Y“). Für „den“ spirituellen Zeitgeist sollte dies in besonderem Maße zutreffen; auch Tholen (in diesem Bd.) behauptet nicht, und würde wohl nicht behaupten, die von ihm tiefenscharf beschriebene Form der *cura sui* der Selbstäußerung sei der einzige (mithin „der“) spirituelle Zeitgeist. Kracauers Ausgangspunkt war es ja gerade, verschiedene gleichzeitige Haltungen zu unterstellen. „Der“ Zeitgeist löst sich bei genauerer Betrachtung zunehmend in mehrere konvergente und divergente, synchrone und sequentielle, parallele und partiell überlagernde Tendenzen auf (vgl. zu einem anderen Beispiel dafür auch Greve, 2012).

20 „Der Ort, den eine Epoche im Geschichtsprozess einnimmt, ist aus der Analyse ihrer unscheinbaren Oberflächenäußerungen schlagender zu bestimmen als aus den Urteilen der Epoche über sich selbst. Diese sind als der Ausdruck von Zeittendenzen kein bündiges Zeugnis für die Gesamtverfassung der Zeit. Jene gewähren ihrer Unbewußtheit wegen einen unmittelbaren Zugang zu dem Grundgehalt des Bestehenden. An seine Erkenntnis ist umgekehrt ihre Deutung geknüpft. Der Grundgehalt einer Epoche und ihre unbeachteten Regungen erhellen sich wechselseitig.“ (Kracauer, 1927/1977, S. 50)

21 Vor allem hier wird die oben berührte Ablehnung einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie (die diese These nicht vertreten würde) folgenreich.

„Spiritualität ‚Heute‘“: Schichten des Zeitgeistes

Interessant – gerade für die Zeitdiagnose der Spiritualität – ist hier der Fall vereinbarer Zeitdiagnosen mit unterschiedlicher zeitlicher Reichweite. Tatsächlich ist die Wahl des Zeitrahmens selten systematisch diskutiert worden, obwohl Zeitdiagnosen offenbar für sehr unterschiedliche Zeiträume gestellt worden sind („Die Renaissance“ vs. „Die 68er“; Greve, 2018). Wie weit aber reicht „Heute“? Interessant an dieser Frage ist weniger die Gefahr der scheinbaren Beliebigkeit dieser Wahl (sie wird sich, wie immer, an ihrer heuristischen Fruchtbarkeit messen lassen müssen), sondern die Feststellung, dass unterschiedlich weit ausgreifende Zeiträume einander einschließen können.²² Der je engere Zeitgeist wäre dann eine der Formen (Varianten) des Weiteren.

Eine weite zeitliche Klammer könnte einsetzen mit der Beobachtung, dass die Idee, sich zu fragen, ob es denn tatsächlich gute *Gründe* für Spiritualität gebe, nicht selbstverständlich ist. Die eingangs getroffene Unterscheidung zwischen Gründen für und Ursachen von Spiritualität beschreibt die möglichen Perspektiven auf Spiritualität ja keineswegs vollständig. Tatsächlich ist nicht nur die Suche nach (empirischen) Ursachen, sondern auch die Suche nach (inhaltlichen) Gründen ihrerseits wiederum zeitgebunden (unabhängig davon, ob sich diese Suche auf zeitlose Gründe richtet), wie sich beispielsweise daran zeigt, dass Wissenschaft „heute“ so eine Suche schwerlich noch für aussichtsreich zu halten bereit wäre: Fragen nach Gründen sind im spirituellen Denken nicht immer gestellt worden. Jan Assmann hat argumentiert, dass die Frage nach der Wahrheit erst mit monotheistischen Religionen salient geworden sei (zuvor sei statt der kontrastierend-konkurrierenden Prüfung eher die Suche nach Gemeinsamkeiten oder wechselseitigen Übersetzbarkeiten die naheliegende Haltung gewesen; siehe vor allem Assmann, 1998; siehe aber bereits Assmann, 1992, Kap. 5). Zwar berührt der Umstand, dass die Suche nach zeitlosen Gründen für Spiritualität nicht zeitlos ist (beispielsweise weil das nicht zu allen Zeiten – das heißt in allen Kontexten – anschlussfähig und funktional war), die Zeitlosigkeit dieser Gründe nicht (*wenn* es sie denn geben sollte, das heißt wenn Spiritualität

22 Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass Spiritualität ihrerseits auch den Zeitrahmen setzen kann: Die Zeitachse „Christi Geburt“, die seit Jahrtausenden nicht nur innerhalb der christlichen Welt die historische Zeit separiert, ist ja nur unter der spirituellen Voraussetzung, dass es sich um ein zeitlos bedeutungsvolles Ereignis handelt, ein aner kennenswertes Ordnungsformat (vgl. dazu Assmann, 2018, zum Beispiel S. 14).

tatsächlich etwas behauptet: Zum Beispiel die Existenz Gottes, der Sünde etc.), aber es ist offenkundig selbst ein zeitgebundenes Phänomen, nach (zeitlosen) Gründen überhaupt zu fragen.

Nochmals einen Schritt weiter geht die Beobachtung, dass sich die Einschätzung, was als (hinreichend) guter Grund denn Geltung beanspruchen kann, im Laufe der Zeit ebenfalls gewandelt hat. Die Evidenz, die etwa in der Konfrontation zwischen der jüdischen und der ägyptischen (u. a. also der monotheistischen mit einer polytheistischen) Spiritualität jeweils vortragen wurde, würde „heute“ schwerlich als tragfähiger Grund akzeptiert werden. Heute auftretende Propheten, die verkünden, die von ihnen vertretene Gottheit habe ihnen ihren Status als „auserwählt“ mitgeteilt, deshalb müsse man ihren Anweisung Folge leisten, haben es vermutlich noch schwerer als Moses seinerzeit.²³

Ein Beginn der hier als säkular gekennzeichneten Haltung könnte daher vielleicht markiert werden durch den Gedanken, es sei möglich, womöglich nötig, einen *rationalen* Grund für den je thematisierten Glaubensinhalt zu suchen. Es würde Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin vermutlich Unrecht tun, wenn man die Suche nach einem Gottesbeweis als *Ausdruck* einer (sich seit dem Ausgang der Antike zunehmend verstärkenden) säkularen Haltung charakterisierte, aber möglicherweise liegt in diesen Suchbewegungen doch eine ihrer Wurzeln.

Die Unwiderstehlichkeit des stärkeren Argumentes,²⁴ die Dominanz des guten Grundes über die Tradition oder die Intuition ist gerade einer der Wendepunkte zur Säkularität. Wenn schon der Wechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild die Denkoption eröffnet, Gott oder Götter in die Welt zu integrieren (zwar vielleicht außerhalb der Erde, aber vielleicht nicht außerhalb der Welt; vgl. dazu auch Assmann, 2018, etwa S. 85), wird es in der Diskussion von Gottesbeweisen denkbar, dass Spiritualität vor den kritischen Nachfragen der (menschlichen) Vernunft bestehen muss (also nicht *ihre* Voraussetzung ist, sondern ihr, mindestens in gewisser Hinsicht, unterworfen wird). Dass Spiritualität diesen Test (bei Anselm und Thomas, auch noch bei Descartes; vgl. zum Überblick Bromand &

23 Vielleicht müsste man diese Behauptung einschränken; auch in den zurückliegenden einhundert Jahren hat es mehrere spektakuläre Fälle von sich um einen Erleuchteten scharenden Gläubigen gegeben – in der Regel waren diese Gruppierungen und ihr spiritueller Inhalt nicht nachhaltig (die Frage, was die Nachhaltigkeit von (Formen von) Spiritualität *erklären* könnte, ist der Ausgangspunkt etwa der Analyse von Norenzayan, 2013).

24 Es ist im *heutigen* Verständnis gerade die Pointe eines Beweises, dass er zwingend ist: Wenn er zuvor Ungesichertes auf der Grundlage von Gesichertem (oder Unbezweifelbarem, mindestens konsensuell Unbezweifeltem) regelrecht bewiesen hat (also keinen immanenten Fehler enthält), dann *muss* man ihm glauben.

Kreis, 2016) zu bestehen schien, ist dann schon fast nicht mehr bedeutsam, denn schon der Gedanke der Prüfbarkeit verschiebt die Beweislast. Spirituelle Erfahrungen sind nun nicht mehr evident aus eigener Kraft, sondern müssen sich im kühlen Licht der vernünftigen Erwägung bewähren. Und tatsächlich setzt dieser Anfang eine lange Reihe von Gottesbeweisen und ihre nicht mehr abschließbare Diskussion in Gang; auch Descartes sollte nur ein Zwischenschritt bleiben – die Debatte führt bis in die analytische Philosophie der Moderne (pars pro toto: kritisch: Mackie, 1982; verteidigend: Swinburne 1977; zum Überblick Bromand & Kreis, 2016).

Die Aufklärung entthronte die intuitive subjektive Erfahrung vollends: an die Stelle des Glaubens tritt die intersubjektive Prüfung, auch wenn die Diskussion durchaus nicht nur durch säkulare Kritik an der Tragfähigkeit der je vorgelegten Beweise vorangetrieben worden, sondern auch durch Einwände gegen das Unternehmen selbst (etwa mit der Frage, ob ein solcher Beweis, selbst wenn er konsistent geführt werden könne, je liefern könne, wonach man suche: Gewissheit [des Glaubens]).

Der Zweck dieser Überlegungen ist es nicht, Möglichkeiten und Grenzen von Gottesbeweisen (seinerzeit und heute) zu erwägen, auch nicht, ihre Historie detailliert nachzuzeichnen, sondern die Feststellung, dass die vielleicht weiteste zeitliche Klammer der säkularen Perspektive auf Spiritualität die Idee der rationalen Prüfung ist.

Die Funktion als Argument – die evolutionäre Perspektive

Aber wenn fundamental gefragt werden darf, dann werden auch andere Fragen zur Debatte stehen als nur die Frage, ob es Gott gebe. Innerhalb des Zeitgeistes der rationalen Prüfung, dem die Erwägungen von Tholen (in diesem Bd.) bei allen Unterschieden nicht weniger verpflichtet sind als Anselm, Thomas oder Descartes, war die für Spiritualität heute vermutlich folgenschwerste (und auch von den Zeitgenossen als solche empfundene) Wende des Denkens der Auftritt der Evolutionstheorie. Wenn die Entstehung des Menschen ohne Gott plausibel gedacht werden kann (und damit auch ein wichtiger Mythos der jüdisch-christlichen Tradition jedenfalls nicht mehr buchstäblich wahr sein sollte), dann kann auch der Mensch und seine Welt ganz ohne Gott oder Götter gedacht werden. Zwar war seit der Renaissance (wieder) bekannt (Greenblatt, 2012), dass einige antike Autoren dies bereits vorgedacht hatten (Lukrez: *de rerum natura*: Binder, 2016; es lassen sich natürlich auch noch frühere Hinweise auf eine Säkularisierung der Welt finden; für ein Beispiel: Greve, 2016), aber der Zeitgeist (der Majorität) hatte sich dagegen seinerzeit und auf lange Zeit hartnäckig ge-

wehrt (die Schwierigkeiten, die Idee eines heliozentrischen Himmels auch nur zu formulieren, sind dafür das notorische Beispiel).

Mit der Evolutionstheorie war in der jüdisch-christlichen Welt nicht nur die Wortwörtlichkeit vieler Behauptungen mindestens des Alten Testaments infrage gestellt (das wäre, wenn es der einzige Punkt gewesen wäre, letztlich vermutlich so verkraftbar gewesen, wie es das heute ist), und der endgültige Wechsel der Beweislast war, wenn die oben konturierten Überlegungen nicht fehlgehen, ohnehin längst vorgebahnt. Fundamentalere ist vielleicht der Umstand, dass mit der Evolutionstheorie, wenn man sie für eine plausible Theorie hält, Spiritualität als Haltung in die Defensive gerät: sie wird zum Explanandum (die „abhängige Variable“). Wenn der Mensch, und alles, was ihn ausmacht, Produkt der Evolution ist, dann wird, jedenfalls kann, man auch seine Spiritualität als Produkt der Evolution ansehen. Dies ist zugleich die Wende von den Gründen zu den Ursachen: „Warum tut er das?“ wird eine kausal gemeinte Frage. Wenn Spiritualität – als Tätigkeit, als Neigung, als Phänomen – innerweltlich hinreichend funktional sein muss, um bestehen zu können, dann eben wird Spiritualität zu einem kausal (naturgesetzlich) bedingten Phänomen unter vielen.

Auch wenn dieser Perspektivwechsel nicht sofort augenfällig war, und erst zwei Generationen später systematisch verfolgt wurde: Darwins vielzitierte Formulierung, es sei, also ob man einen Mord gestehe (Desmond & Moore, 1991 – dort mehrfache Verweise), deutet das nicht nur das Spannungsfeld an, in dem er, der zunächst Theologie studiert hatte, sich erlebte, sondern eben auch, dass er sich der Reichweite seiner Ideen bewusst war. Obwohl sich die Mehrzahl der „heutigen“ evolutionären Erklärungsansätze auf die Formulierung und (soweit möglich) Prüfung kausaler (das heißt typischerweise funktionaler) Hypothesen beschränkt, und die Frage, ob sich damit die Suche nach guten *Gründen* für Spiritualität erübrigt haben könnte (weil die identifizierte Bedingungskonstellation hinreichend sein könnte), typischerweise nicht berühren (zum Beispiel Norenzayan, 2013; Atran, 2002), liegt diese Frage seither doch in der Luft. Sie hat anscheinend an provokativem Gehalt wenig eingebüßt: Insbesondere das entschiedene Plädoyer von Dawkins (2006) *gegen* die inhaltliche Triftigkeit (den Gehalt) von Spiritualität hat viel Aufmerksamkeit (auch Einwände und engagierte Kritik: zum Beispiel Biller, 2009; Crean, 2007; Eagleton, 2009; Langthaler & Appel, 2010; McGrath & McGrath, 2007; Ward, 2008; Wilson, 2007 – aber auch scharfsinnige Unterstützung: pars pro toto Dennett, 2006) auf sich gezogen. Dies ist, nach einem jahrhundertelangen säkularen Trend, durchaus nicht selbstverständlich (und vielleicht auch ein Teil der Zeitdiagnose).

Es ist hier nicht der Ort, die in diesem evolutionären Zusammenhang vertretenen Thesen und Argumente (schon gar nicht solche für oder gegen die Gründe für Spiritualität) zu prüfen; auch soll hier nicht behauptet werden, die evolutionäre Perspektive sei „der“ Zeitgeist (obwohl es vielleicht

nicht fehlt, wenn man einen Konsens nicht nur der *Entschiedenen*, sondern auch der *Suchenden* dahingehend vermutet, dass die Grundannahmen der Evolutionstheorie mindestens innerweltlich nicht mehr grundsätzlich infrage stehen). Der im gegebenen Zusammenhang entscheidende Aspekt ist vielmehr, dass Spiritualität nun endgültig Explanandum, Gegenstand wissenschaftlicher, kausaler Erklärung geworden ist.²⁵

Von der Funktion zur Bedingung, von der Gesellschaft zur Person: die psychologische Perspektive

Eine evolutionäre Erklärung (über die Funktionalität der Spiritualität) verweist auf zurückliegende Selektionsprozesse, deren Resultat die Fähigkeit und Bereitschaft, vielleicht die Tendenz (Disposition) zur Spiritualität ist. Damit wird, wie oben angesprochen (Abschnitt 2), diese Disposition ein Teil der Bedingungskonstellation für die aktualgenetische Erklärung des Vollzugs spiritueller (sozialer wie mentaler) Aktivitäten. Da Dispositionen keine notwendige und insbesondere keine hinreichende Bedingung für konkrete Realisierungen einer Disposition sind, wirft dies die Frage nach den möglichen (wahrscheinlich mehreren funktional äquivalenten) Bedingungskonstellationen für konkrete spirituelle Aktivitäten auf. Spiritualität kann in diesem Zusammenhang weiterhin Explanandum („abhängige Variable“) ontogenetischer und auch aktualgenetischer Erklärungen sein, kann dann aber zugleich auch als Explanans („unabhängige Variable“) für andere (innerweltliche) Phänomene fungieren (eben darin liegt ja gegebenenfalls ihre Funktionalität). Vielleicht trägt auch dies dazu bei, Spiritualität als ein Phänomen unter vielen zu betrachten. Zugleich wendet die Frage nach der aktualgenetischen Erklärung den Blick von Spezies, Gesellschaften und Kulturen auf die einzelne Person: dies ist die psychologische Perspektive.²⁶

25 Das schließt die Perspektive, die Entwicklung von Religion über die Zeit als eine Form kultureller Evolution aufzufassen, durchaus ein: Auch die Historisierung von Religion(en) ist, weil auch sie eine Vergegenständlichung ist, eine Säkularisierung (vgl. dazu etwa Assmann, 2018, S. 267 ff); ihre Geschichte und deren Wirkung wäre in diesem Zusammenhang eine eigene Untersuchung wert.

26 Vielleicht ist der Hinweis wichtig, dass die psychologische Perspektive auf die einzelne Person ausdrücklich nicht die individuelle Auseinandersetzung meint (für ein so prominentes wie extremes Beispiel siehe Moser, 1976, etwas verständlicher 2003). Derartige Auseinandersetzungen sind (auch wenn gelegentlich, etwa bei Moser, fachliche Terminologien oder Theorien bemüht werden) Beispiele für die individuelle, subjektive *Suche*, nicht für eine wissenschaftlich

Tatsächlich ist die Geschichte der psychologischen Sicht auf Spiritualität so alt wie die akademische Historie des Faches. William James hatte 1902 eine funktionalistische (tatsächlich in mancher Hinsicht an der Evolutionstheorie orientierte) Theorie der Spiritualität vorgelegt. Sein Ansatz ist zunächst nicht engagiert aufgegriffen worden; die Psychologie der Spiritualität prosperierte erst in der jüngeren Vergangenheit (eine Übersicht bietet etwa Paloutzian & Park, 2013b; siehe auch Paloutzian, 2017), und hat sich in den letzten Dekaden stark differenziert. Neben den individuellen mit Spiritualität verbundenen Zielen (insbesondere Emmons, 1999, 2005; Emmons & Schnitker, 2013; siehe auch Park, 2013) sind hier ontogenetische (z.B. Holliday, 2001; Levenson, Aldwin & Igarashi, 2013; McFadden, 2013; Richert & Granqvist, 2013), kognitive (zum Beispiel Barrett, 2013; Gervais, 2013) oder physiologische Bedingungen (z.B. McNamara & Butler, 2013; zu genetischen Bedingungen zum Beispiel. Waller, Kojetin, Bouchard, Lykken, & Tellegen, 1990) vielfach untersucht worden. Gleichzeitig sind mehrfach unterschiedliche (auch kulturell variierende) Formen spiritueller Erfahrungen und Handlungen, aber auch ihre individuellen (zum Beispiel emotionalen oder moralischen) Konsequenzen Gegenstand empirischer Studien gewesen (vgl. etwa zahlreiche Beiträge in Paloutzian & Park, 2013a); das betrifft insbesondere die für die funktionale Perspektive relevanten Folgen von Spiritualität, etwa für das Wohlergehen (siehe insbesondere Pargamant, 1997).²⁷

Wiederum kann und soll hier der jeweils einschlägige Forschungsstand nicht resümiert werden; der Umstand, dass es mehrere aktuelle Sammelbände und eine Reihe von einschlägigen Fachzeitschriften gibt (zusammenfassend etwa Paloutzian & Park, 2013b), macht deutlich, dass die Forschung hierzu – ebenso wie zur evolutionären Perspektive – umfangreich und differenziert ist. Auch soll hier nicht etwa behauptet werden, die psychologische Perspektive sei eine Teilmenge der evolutionären; tatsächlich ist die evolutionäre Perspektive in der Psychologie erst relativ spät und vergleichsweise zögerlich wieder aufgegriffen worden (Greve & Bjorklund, 2018), gerade auch in Bezug auf Spiritualität (Kirkpatrick, 1999, 2013). Und gewiss soll hier auch nicht die These verteidigt werden, die psychologische Perspektive sei Ausdruck des aktuellen (gewissermaßen „engsten“) Zeitgeistes. Im vorliegenden Argumentationszusammenhang geht es vielmehr um den Hinweis, dass die rational-prüfende Perspektive die weiteste säku-

gemeinte *Untersuchung*. Seit Allport (1950) ist ein zentrales Thema der psychologischen Perspektive demgegenüber „das Individuum und seine Religion“ – mithin die Person *im Allgemeinen* (vgl. zur persönlichkeitspsychologischen Perspektive etwa auch Piedmont & Wilkins, 2013).

27 Die Untersuchung der Konsequenzen von Spiritualität ist natürlich dem Argument der Funktionalität mindestens verwandt, oft explizit verpflichtet (s. aber Pargamant, 2002).

lare Klammer, in ihr die evolutionäre Perspektive prototypisch für die Wendung, Spiritualität als Explanandum zu betrachten, und innerhalb dieser Perspektive die auf die aktualgenetische und individuelle Erklärung spiritueller Aktivität wissenschaftliche Sichtweise ein wichtiger Teil der gegenwärtigen („heutigen“ im zeitlich relativ engsten Sinne) wissenschaftlichen Perspektive (und also: Forschung) darstellt.

Die Zeitgeistabhängigkeit zeitlos gemeinter Erklärungen zeitgebundener Phänomene mit zeitlosem Anspruch

Auch wenn der Rahmen der hier angedeuteten Überlegungen Vieles auf Veränderlichkeit, Vergänglichkeit verwiesen hat, und mehrere Argumente und Beobachtungen diesen Aspekt in den Vordergrund gerückt haben, so sind dabei dennoch wieder und wieder zeitlose Einsichten der Kern des Argumentes gewesen (sonst wäre es keines). Universell (und also zeitlos) ist jedenfalls der Prozess, der die Veränderung steuert, gerade weil Funktionalität kontextgebunden ist: Die Bindung an den Kontext, die selektive Bewahrung jener Varianten, die zu den Anforderungen der Nische besser, nachhaltiger und produktiver passen als andere, diese Adaptivität ist gerade nicht davon abhängig, welche Anforderungen gerade als Bedingung der Möglichkeit weiterer Entwicklung erfüllt werden müssen. Das gilt aktual- und ontogenetisch ebenso wie, natürlich, phylogenetisch: Varianten mit zu geringer Passung werden nicht (ausreichend) reproduziert.

Und so kehrt vielleicht über den Umweg des Zeitgeistes die Zeitlosigkeit in die Untersuchung von Spiritualität zurück. Nicht nur, weil auch Antworten, die sich auf spezifische (vergängliche) Konstellationen beziehen, zeitlos wahr sein können (Zeitdiagnose will zeitlos wahr sein [Greve, 2018], sonst wäre es bloß Zeitvertreib, sie zu stellen), sondern vielleicht auch deswegen, weil wir so zeitübergreifenden Prozessen von Stabilität und Wandel auf die Spur kommen können.²⁸

Die Frage nach der Zeitgebundenheit von Erklärungen von Spiritualität hat deswegen mehr Brisanz als die Frage nach der Zeitgebundenheit von Erklärungen von anderen menschlichen Aktivitäten, weil der *Inhalt* dieser Tätigkeit typischerweise über die Grenzen der Zeitlichkeit hinausweist. Auch wenn also Spiritualität in der erklärenden Perspektive (der Entschieden- den, vielleicht auch mancher der Suchenden) ein Phänomen, ein Dis-

28 Die Frage, ob Spiritualität für homo sapiens womöglich universell sein könnte, wurde dabei nicht einmal berührt.

kurs unter vielen ist – sein Thema ist die Ewigkeit. Zwar ist der erklärende Versuch, die Ursachen und Folgen, die kausalen Funktionen dieses Phänomens (dieser menschlichen Aktivität) zu suchen, mit einer Distanzierung von diesem Inhalt verbunden, aber das muss nicht Respektlosigkeit bedeuten, und vielleicht mangelt es auch Entschiedenen oft nicht an Ehrfurcht. Vielleicht ist Spiritualität heute auch dies: die Suche nach zeitloser Geltung nicht aufgegeben zu haben und sie im wissenschaftlichen Arbeiten hartnäckig zu verfolgen.

„Ordnung gelingt, wenn sie Ewiges im Zeitlichen ausdrückt“ (Assmann, 2018, S. 252).

Literatur

- Allport, G.W. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, J. (1998). *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: Beck.
- Assmann, J. (2018). *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München: Beck.
- Atran, S. (2002). *In Gods we trust. The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford University Press.
- Barbour, I.G. (1997). *Religion and science. Historical and contemporary issues*. (rev. + exp. Edition of (1990). Religion in an age of science). New York: HarperCollins.
- Barbour, I.G. (2000). *When science meets religion*. New York: HarperCollins.
- Barrett, J.L. (2013). Exploring religion's basement. The cognitive science of religion. in R. F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 234-255). New York: Guilford Press.
- Billier, R. (2009). *Und Gott existiert doch! Warum Richard Dawkins nicht recht hat*. Frankfurt, M.: August-von-Goethe-Literaturverlag.
- Boyer, P. (2004). *Und Mensch erschuf Gott*. Stuttgart: Klett-Cotta (frz. orig. 2002).
- Bromand, J. & Kreis, J. (Hrsg.) (2016). *Gottesbeweise* (5. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crean, T. (2007). *God is no delusion: A refutation of Richard Dawkins*. San Francisco: Ignatius Press.
- Corsten, M. (2011). *Grundfragen der Soziologie*. Konstanz: UVK.
- Dawkins, R. (2006). *The God delusion*. London: Transworld Publishers. (dt.: (2006). *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein.)
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*. New York: Penguin. (dt. (2016). *Den Bann brechen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.)
- Desmond, A. & Moore, J. (1991): *Darwin: The life of a tormented evolutionist*. New York: Norton.
- Eagleton, T. (2009). *Reason, faith, and revolution*. New Haven: Yale University Press.

- Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns. Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford.
- Emmons, R. A. (2005). Striving for the sacred: Personal goals, life meaning, and religion. *Journal of Social Issues*, 61, 731-745.
- Emmons, R. A. & Schnitker, S. A. (2013). Gods and goals. Religion and pupuseful action. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 256-273). New York: Guilford Press.
- Gervais, W. M. (2013). Perceiving minds and gods: How mind perception enables, constraints, and is triggered by belief in God. *Perspectives on Psychological Science*, 332, 1100-1104.
- Greenblatt, S. (2012). *Die Wende. Wie die Renaissance begann*. München: Pantheon.
- Greve, W. (1994). *Handlungsklärung. Die psychologische Erklärung menschlicher Handlungen*. Bern: Huber.
- Greve, W. (2001). Traps and gaps in action explanation. Theoretical problems of a psychology of human action. *Psychological Review*, 108, 435-451.
- Greve, W. (2002). Handlungstheorien. in D. Frey & M. Irle (Hrsg.), *Theorien der Sozialpsychologie* (2. Aufl., Bd. II, S.300-325). Bern: Huber.
- Greve, W. (2012). *James Bond 007. Agent des Zeitgeistes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Greve, W. (2015). Successful development: Psychological conceptions. in J. W. Wright (Ed.), *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences* (2nd ed., Vol. 11, pp. 271-275). Elsevier: Oxford.
- Greve, W. (2016). Der stille Triumph des Ödipus – Ein unbeachteter Sieg über das Verhängnis. *Coincidentia* 7(2), 161-180.
- Greve, W. (2017). Liebe in einer anderen Welt? Gaius Julius Caesar zwischen Catull und Thornton Wilder. in T. Tholen, B. Moennighoff & W. von Bernstorff (Hrsg.), *Große Gefühle – in der Literatur* (S. 149-169). Hildesheim: Universitätsverlag/Olms.
- Greve, W. (2018). Zeitdiagnose. In C. Koelbl & A. Sieben (Hrsg.), *Stichwörter zur Kulturpsychologie* (S. 439-444). Gießen: Psychosozial.
- Greve, W. & Bjorklund, D. F. (2018). Evolutionäre Grundlagen. in Schneider, W. & Lindenberger, U. (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie* (8. Auflage; S. 61-79). Weinheim: Beltz.
- Greve, W. & Thomsen, T. (2019). *Entwicklungspsychologie. Eine Einführung in die Erklärung menschlicher Entwicklung*. Berlin: Springer.
- Holderberg, P. & Corsten, M. (2019). Zur Differenzierung von Alters-, Perioden- und Kohorteneffekten in Zeitreihendaten am Beispiel der Wahlbeteiligung. In: Siegers et al. (Hrsg), *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Blickpunkt Gesellschaft* (S. 191-227). Wiesbaden: Springer VS.
- Holliday, R. (2001). Human ageing and the origins of religion. *Biogerontology*, 2, 73-77.
- James, W. (1902/2014). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Berlin: Insel (Verlag der Weltreligionen).
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Toward an evolutionary psychology of religion and personality. *Journal of Personality*, 67, 921-952.

- Kirkpatrick, L. A. (2013). Evolutionary psychology as a foundation for the psychology of religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 118-137). New York: Guilford Press.
- Kracauer, S. (1922/1977). Die Wartenden. Wiederabdruck in S. Kracauer: *Das Ornament der Masse* (S. 102-119). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kracauer, S. (1927/1977). Das Ornament der Masse. Wiederabdruck in S. Kracauer: *Das Ornament der Masse* (S. 50-63). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kühnen, U. (2015). *Tierisch kultiviert. Menschliches Verhalten zwischen Kultur und Evolution*. Berlin: Springer.
- Langthaler, R. & Appel, K. (2010). *Dawkins' Gotteswahn: 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission*. Wien: Böhlau.
- Levenson, M. R., Aldwin, C. M. & Igarashi, H. (2013). Religious development from adolescence to middle adulthood. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 183-197). New York: Guilford Press.
- Lukrez: *Über die Natur der Dinge* (de rerum natura). (In deutsche Prosa übertragen und kommentiert von K. Binder; 2016). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Mackie, J.L. (1980). *The cement of the universe*. Oxford, UK: Clarendon.
- Mackie, J.L. (1982). *The miracle of theism. Arguments for and against the existence of god*. Oxford, UK: OUP. (dt.: [1985] *Das Wunder des Theismus*. Stuttgart: Reclam.)
- Mannheim, K. (1928). Das Problem der Generationen. *Kölner Viertelsjahreshefte für Soziologie* 7, 157-184.
- McFadden, S. H. (2013). Old persons, old age, aging, and religion. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 198-212). New York: Guilford Press.
- McGrath, A. & McGrath, J. C. (2007). *The dawkins delusion*. London: Society for promoting christian knowledge. (dt: *Der Atheismus-Wahn: Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*. Asslar: Gerth-Medien, 2008.)
- McNamara, P. & Butler, P. M. (2013). The neuropsychology of religious experience. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 215-233). New York: Guilford Press.
- Moser, T. (1976). *Gottesvergiftung* (17. Aufl. 2017). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Moser, T. (2003). *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*. Stuttgart: Kreuz.
- Norenzayan, A. (2013). *Big gods. How religion transformed cooperation and conflict*. Pinceton, NJ: Princeton University Press.
- Oman, D. (2013). Defining religion and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 23-47). New York: Guilford Press.
- Paloutzian, R. F. (2017). *Invitation to the psychology of religion* (3rd ed.). New York: Guilford.

- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (2013a). *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.). New York: Guilford Press.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (Eds.) (2013b). Recent progress and core issues in the science of the psychology of religion and spirituality. In R.F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 3-22). New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I. (2002). Is religion nothing but ...? Explaining religion versus explaining religion away. *Psychological Inquiry*, 13, 239-244.
- Park, C. L. (2013). Religion and meaning. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 357-379). New York: Guilford Press.
- Piedmont, R. L. & Wilkins, T. A. (2013). The role of personality in understanding religious and spiritual constructs. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 292-311). New York: Guilford Press.
- Richert, R. A. & Granqvist, P. (2013). Religious and spiritual development in childhood. in R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology religion and spirituality* (2nd ed.; pp. 165-182). New York: Guilford Press.
- Roes, F. L. & Raymon, M. (2003). Belief in moralizing gods. *Evolution and Human Behavior*, 24, 126-135.
- Sloterdijk, P. (2014). Chance im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel der Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James. In W. James (1902/2014). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. (S. 11-34). Berlin: Insel (Verlag der Weltreligionen).
- Snarey, J. (1996). The natural environment's impact upon religious ethics: A cross-cultural study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 85-96.
- Suhling, S. & Greve, W. (2010). *Kriminalpsychologie*. Weinheim: Beltz.
- Swinburne, R. (1977). *The coherence of theism*. Oxford: University Press.
- Tholen, T. (in diesem Bd.). Spiritualität heute.
- Waller, N. G., Kojetin, B. A., Bouchard, T. J., Lykken, D. T. & Tellegen, A. (1990). Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart and together. *Psychological Science*, 1, 138-142.
- Ward, K. (2008). Why there almost certainly is a God: Doubting Dawkins. Oxford: Lion Hudson.
- Wilson, A. J. (2007). *Deluded by Dawkins?* Eastbourne, UK: Kingsway Communications.

III Die Suchenden.

Spiritualität als Erfahrung

Die Beobachtenden und Wartenden, die Kluft und das Sinnspiel

Im Gedenken an Prof. Dr. Annette Sabban 28.03.1953–31.03.2019

WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER

Wenn, um über „Spiritualität heute“ nachzudenken, Siegfried Kracauer aufgerufen wird, so ist das ebenso überraschend wie sinnvoll.¹ Tatsächlich vermochte die verfaßte Religiosität der europäischen Tradition im Verlauf des 19. Jh. zunehmend weniger die Menschen im Kern zu berühren. Manche nahmen das zum Anlaß, sich einfach zurückzuziehen und zu verzichten, andere unternahmen es, außereuropäische Weltanschauungen in Betracht zu ziehen, wieder andere suchten das verfaßte Religiöse von innen her aufzubrechen, überschritten dabei die gesetzten Rahmen der vertrauten religiösen Ordnungen. Dies ist der Keimpunkt der heutigen Rede von Spiritualität, die Kracauer anspricht, jedoch mit einem Blick von außen. Eine Wendung des Blickes nach innen scheint da nötig. So möchte ich, um das Feld dessen, was als Spiritualität verstanden werden könnte, und wie Derartiges vielleicht zu erfahren ist und sich in Gestalt niederschlägt, näher in den Blick zu nehmen, tiefer in unsere Vergangenheit greifen und nachdrücklicher den Innenraum des von Kracauer thematisierten Erlebens betrachten.

Zeit und Einsamkeit

Zu Beginn des 6. Jahrhunder v. Chr. schuf Sappho, eine Dame höheren Standes von Lesbos, ein Lied, von dem ein kurzes Fragment erhalten blieb:

gesunken schon die mondin,
auch die plejaden, mitte der

1 Toni Tholen, *Spiritualität heute*, in diesem Bd.: gleich eingangs wird darin der Beginn eines Essays „Die Wartenden“ von Siegfried Kracauer zitiert, der am 12. März 1922 in der Frankfurter Zeitung erschien; jetzt in: Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main 1977, S. 106-119; hier 106. – Dieser Text ist dem Gedenken an meine Frau gewidmet, ein Zeichen meiner Dankbarkeit für das Geschenk eines Miteinanders von über 30 Jahren. Er wurde konzipiert auf den Fahrten zu ihr ins Klinikum Lüneburg.

nacht jetzt, verstrichen die frist,
und ich liege allein.

Wie ein großes Fragen klingen diese Verse.² Gesprochen wird im Hinblick auf ein Anderes, das aber unentfaltet bleibt, es könnte an ein Du gedacht sein. Auch das sprechende Ich tritt erst in der letzten Zeile auf, da freilich öffnet sich unausgesprochen der Blick auf dieses Nicht-Ich: in diesem „allein“, das doch ein ausstehendes „miteinander“ anklingen läßt. Das Ich sieht sich in Spannung zu den erstgenannten Erscheinungen – ein adversatives „und“ zeigt das an. Als der eine Pol dieser Spannung wird die Gestirnwelt genannt, die „Mondin“, die Göttin der Nacht (Mond, Selene, ist im Griechischen weiblich), und die Plejaden, eine der schönsten Gestirnsformationen des Firmaments, der göttlichen „Grundfeste“; der andere Pol ist das einsame Ich. Die Plejaden, das „Siebengestirn“, ein auffällig funkelnder dichter Sternhaufen, sind für den Blick der Mittelmeerwelt (die doch letztlich auch die unsere ist) ein zeichenhaftes Gestirnbild: Sie vergegenwärtigen die an den Himmel versetzten Töchter des Atlas und der Pleione, die als Nymphen Zeus und Dionysos in der Kindheit hegten. Von besonderer Bedeutung war für die Hellenen der Frühuntergang der Plejaden Anfang November – und von dem wohl spricht hier Sappho. Damit ist, nachdem der Untergang des Mondes die Lichtlosigkeit anzeigt, nun in den Plejaden die Kälte von Herbst und Winter angedeutet, durchwirbelt von Stürmen. Denn die brechen auf nach dem Ausklingen der Etesien im Oktober, der heiteren wohltuenden Nordwinde des Sommers. Dann toben gerade in der Ägäis bedrohliche Stürme, bringen den Schiffsverkehr nahezu zum Erliegen und damit auch den weitreichenden Austausch, die Begegnungen und Gespräche der Menschen an den Küsten von Inseln und Festlandsbuchten. Dunkel also und Kälte umgibt das Ich, im Kosmischen begründet, dann Nacht, Mitte der Nacht, Sturm, ungreifbar. In der folgenden Aussage erhält diese das Ich umgebende düstere Zeithaftigkeit eine nähere Bewertung: verstrichen ist die angesagte Stunde, die Frist. Ausgeliefert der Zeit ist das Ich, ihr ausgesetzt, und dem Ich ist die Frist verstrichen. Was ist dann noch möglich? Nach dem Kosmisch-Finsteren, das herabgesunkener Mond und herabgesunkene Plejaden kennzeichnen, kostbare Lichtpunkte im Finstern des Alls, nach der Nacht im Wandel des Tageslaufs, kommt nun das Ausgeliefertsein an die Zeit zur Sprache, die Zeitverlassenheit im Menschlichen, in der sozialen Welt; nur da gibt es feste Stunden, „Fristen“. Vereinzelt und Gesprächslosigkeit ist, in eine Antwortlosigkeit zerrinnt jede Rede und auch diese Klage. Allein liegt das Ich, allein am Ort, der doch der Zärtlichkeit, dem Innigsten des Menschen bestimmt ist.

2 In den Sappho-Ausgaben wird das Fragment unter 94 d geführt; eigene Übersetzung des Verfassers. Angesichts der vielen differenzierten Hinweise in der Antike auf ihr Dichtertum habe ich keinen Zweifel an der Autorschaft Sapphos.

Nach und nach scheinen im Wort der Dichterin die für den Menschen bestehenden Bezugsräume auf, in allen erlebt sich das Ich als verlassen: nur noch ferne entzogene Lichtpunkte im Dunkel des Alls scheinen auf – oder nicht einmal das, denn bedeutungsvolle sind untergegangen. In der Kälte, in der Düsternis der Nacht, in verlorener Zeit und Einsamkeit erkennt das Ich sich als ausgesetzt, allein. Aber dieses Ich spricht genau davon, mit durchdringender Intensität setzt es sich so dem Erfahrenen entgegen, mit Sprache, mit Anerkennung des ihm Zustoßenden: mit dem Finden und Bilden von Wörtern, mit Geist. Es ist das dichterische Wort, das die klaffende Kluft um das Ich zwar nicht füllt, nicht überbrückt, aber doch eben im Sprechen ertragbar macht. Offen bleibt, woher dem Ich diese Kraft zu sprechen, Geistiges zu formen, zukommt.

Was war, so ist zu fragen, das Erleben, bevor dieses Ausklingen einbrach und alles verkältete, verdunkelte. Es war ein anderes, das sagt doch wohl das Wort „Stunde“, „Frist“. Dies zeigt ein davorliegendes Anderes an, und das muß freudvoll gewesen sein, erheiternd und lösend die Glieder. Denn der letzte Vers läßt an ein früheres Beieinander denken, ein inniges Miteinander in ganz anderer Nacht. Von da her spricht Sappho, von einem solchen Erleben, das war, ganz da war und alles anders sein ließ, die große Wirklichkeit, die im Gelingen, im Eintreten göttlich ist. Sappho spricht davon in der einzigen vollständig erhaltenen Dichtung, in dem Gesang an Aphrodite. Von solchem Göttlichen, das nah war, sie ganz umfing, kommt das Erleben der Dichterin her, das nun Bitternis ist, wo aber doch zuvor ein Glück war, ein göttliches Erfüllen. Dies läßt Sappho reden, die Erinnerung. Die Erinnerung ist ihre Kraft, sich dem Dunkel, der Kälte und Vereinzelung nicht anheim fallen zu lassen, die Kraft, in Dunkel, Kälte und Vereinzelung hineinzusprechen, und so auszuhalten. Jegliches Tun in diesem Draussen von Dunkel und Kälte aber ist erfüllt von dieser Spannung zum dereinst Gewesenen, dem göttlich geschenkten Miteinander und Glück, ein tragender Hauch weht von dorthier, ein Besinnen, eine Verhaltenheit, die leben und erleben lassen, auch ein Unerreichbares doch erreichbar zu sein lassen – und dies alles jenseits festgefügt und scheinbar allgemeingültiger Bezüge und Üblichkeiten.

Dieses Sprechen aber ist eben ein Lied, ein mühsam und auch lächelnd Gefundenes, Gedachtes, eines, das so Ordnung stellte in das Ungeordnete von Dunkel, Kälte und Vereinzelung. Und in dieser Ordnung, die ein Schwingen ist, das alles vom Erlebten weiss, weil es erinnert ist, ist Gegenwart und Offenheit, zuletzt eben auch das Entscheidende: ein beglückendes Ahnen, vielleicht auch Wissen, um die Möglichkeit eines Lebens und Erlebens jenseits der hereingebrochenen Frist, wenn andere Lieder vielleicht werden sein können. So flackert und flimmert die Mühsal des Sprechens, der Schmerz des Liedes in alle Fristigkeit hinein, dort aufflammend oder drüben, unerreichbar aber immer nah, zu greifen fast, aber auch sich entziehend, halbbewusst fassend: das ist Spiel, lässiges Spiel wie von selbst-

vergessenen Kindern, regsamer Tanz auch, ein Reigen, wie ihn Götter und Menschen gemeinsam erlebten am Beginn der Zeiten, wie Hesiod aber auch Platon erzählt.³

So Fröhlichsein

Ein zweites Gedicht sei aufgerufen, um näher hin zu schauen, ein kurzes, doch vollständiges, das fast 2000 Jahre jünger ist als das Gedicht-Fragment der Sappho. Es ist die Schöpfung eines unbekannten Dichters, einer unbekannten Dichterin vielleicht, wir wissen nicht, wann genau entstanden. Es tritt unvermittelt in spätmittelalterlichen Handschriften hervor, könnte aber aus dem 14. Jh. stammen.⁴

„Leb, waiss nit wie lang
und stürb, waiss nit wann,
mess faren, waiss nit wohin,
mich wundert, dass ich so frelich pin.“

Ein völlig anderer Ton ist hier zu hören, kein Naturbild ist zu sehen, durchweg wird abstrakt gesprochen und konzentrierter auf das Ich gesehen, ja das Ich drängt sich in den Vordergrund, in jedem Vers spricht es von sich. Der Horizont aber, vor dem gesprochen wird, ist der Tod, die Endlichkeit. Auf diese hin wird die Gegenwart betrachtet, eine Gegenwart die im Nichtwissen gründet, zum Ende hin; nur Frage ist: Wie lang noch? Wann denn? Wohin dann? Der nähere Blick zeigt jedoch auch viel Gemeinsames, welches das mittelalterliche Gedicht nahezu als ein jüngerer Geschwister der Verse Sapphos erscheinen läßt. Schon der unmittelbare treffende Zugriff verbindet beide und die zunächst unscheinbaren wenigen Wörter des Gedichts, die aber unvermerkt einen weiten Raum öffnen. Denn die Worte des letzten Verses reißen die zuvor in den drei Fragen hervortretende Selbstver-

3 Hesiod, Theogonie 1-8. Platon, Nomoi 653 d-654b, vgl. 665a-b; Timaios 40c.

4 Den Erstbeleg des – in verschiedenen Fassungen überlieferten – Gedichtes (ein Priamel) enthält die „Spruchsammlung“ des Schwaben Konrad Bollstatter [auch „Konrad Müller“] (1468/1469), dort fälschlich Walther von der Vogelweide zugeschrieben; vgl. Robert Priebsch, Deutsche Handschriften in England, Bd. 2: Das British Museum, Erlangen 1901, 147 f. Danach wird es anscheinend zitiert auf dem Epitaph des Martin von Biberach († 1498). Selbst Kaiser Maximilian machte sich die Verse zu eigen (Inschrift auf Schloß Tratzberg); Gerd Dicke: „Mich wundert, das ich so fröhlich pin. Ein Spruch im Gebrauch“, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.), Kleinstformen der Literatur. Tübingen 1994, 56–90. Eine kürzere Version: Waiss nit woher / waiss nit wohin / mich wunderet, dass ich so frelich pin.

ständigkeit auf, nichts zu wissen als eben das eine: sterblich zu sein. Damit aber rühren sie auch skeptisch an das, was diese Selbstverständlichkeit der Sterblichkeit trug, ja auf gewisse Weise auch aufhob: das Gehaltensein des Menschen mit seinen drei Fragen durch den Einen Gott. Das ist der die mittelalterliche Welt durchziehende Trost. Der letzte Vers sprengt die Todesverfallenheit, die aus den ersten drei Zeilen spricht, zugleich damit aber auch die daraus gefolgerte, für lange Zeit gültige radikale Anheimgabe an das eine Göttliche. Er vollzieht das mit einer auf die drei Fragen zielenden Nichtantwort, die zugleich unausgesprochen der Skepsis darüber, überhaupt irgendwie auf das verborgen Gefragte antworten zu können, Raum gibt: mit einem Staunen über die Widersprüchlichkeit des eigenen Selbst, das eben noch die drei gewichtigen Fragen stellte, sie nun aber einfach beiseite wischt: „mich wundert, dass ich so frelich pin“. Mit dieser radikalen Wende auf die eigene Gegenwärtigkeit öffnet sich eine Kluft. Doch eben diese Kluft ist der Raum der Freiheit, der Ort der Lebendigkeit. Im jähen Sprung über die todesverfallenen Fragen hinweg in die „Fröhlichkeit“ gewinnt das Ich die Möglichkeit bei sich zu sein, zu leben, zu handeln.⁵ Nicht dass irgendetwas vom Gehalt der Fragen getilgt wäre, dieser ist vielmehr im Sprung ‚aufgehoben‘, in die Grundlage des Selbst aufgenommen worden, aber so, dass er in der Lebendigkeit, in jedem Regen und Wirken mitschwingend Gestalt gewinnt. So erst, mit dem Wissen um die Kluft und im Sprung über die Kluft in die Annahme der „Fröhlichkeit“ hat das Ich sich selbst.

Abtun der Sorge

Weiter mag ein drittes Gedicht führen, das zeitlich ungefähr in der Mitte zwischen den beiden schon aufgerufenen Dichtungen liegt: der Cherubische Hymnus, der wohl zur Zeit Kaiser Justinians I. aufkam, in der Hagia Sophia in Konstantinopel gesungen wurde und seit einer Verordnung von Kaiser Justin II. im Jahre 573 im Rahmen des „Grossen Einzugs“ Teil des Gottesdienstes der griechischen Orthodoxie ist.⁶

- 5 Wie kraftlos eindimensional demgegenüber der Gegengesang von Martin Luther: Ich lebe, so lang Gott will, / ich sterbe, wann und wie Gott will, / ich fahr und weiß gewiß, wohin, / mich wundert, daß ich traurig bin! Gesammelte Werke, Hg. von Kurt Aland, Bd. 8, S. 153 = Weimarer Ausgabe Bd. 37, S. 328 f. Da ist bloßes Ausfalten des einmal Gesetzten.
- 6 Nach Kedrenos (11./12. Jh.) wurde der Cherubinische Hymnus von Justin II. im 9. Regierungsjahr (also wohl 573) als Teil des Gottesdienstes verordnet. Querbezüge zu liturgischen Ordnungen der armenischen Kirche lassen darauf schließen, daß er damals schon mit (Teilen der) beiden Psalmen 23 und 117 [LXX] verbunden war. Gegen diese kaiserliche Bestimmung trat in einer Predigt Eutychios (Patriarch von Konstantinopel 552–565 und 577–582 auf, da beim Ga-

Die wir die Cherubim geheimnishaft darstellen
 und der lebensspendenden Dreifaltigkeit
 den dreifachheiligen Lobpreis singen,
 laßt uns alle Sorge um das Leben abtun,
 da wir doch den ‚König des Alls‘ jetzt empfangen
 den – nicht sichtbar – die speertragenden Engelheere geleiten,
 Halleluja.⁷

Festlich kommt dieser Sang einher, und tatsächlich begleitet er ein Festgeschehens, den großen Herrschereinzug in der Hagia Sophia, des überweltlichen Herrschers und zugleich des Kaisers, der diesen im Irdischen vertritt. Gesungen wird der Hymnus beim Einzug der Diakone mit Brot und Wein zu Beginn des Opfergottesdienstes, die vom Zug des Kaisers mit seinem Gefolge begleitet werden. Gesang ist, doch kein Sänger ist zu sehen, da diese unter dem Ambo stehen und hoch oben im Kuppelring, so dass sie dem Blick entzogen sind. Gesungen wird von einer Selbstbestimmung und Selbstaufforderung der zum Altar Hinziehenden, die zwar selbst stumm bleiben, aber die im Gesang angesprochene Wandlung vollziehen: Sie sind geheimnishaft, *mystikōs*, die Cherubim, die Wesen die Gott tragen, sie sind die vor Gottes Antlitz singenden Seraphim,⁸ dessen haben die Hinziehenden innenzusein: Sie schreiten als herrscherliches Geleit des „Königs des Alls“ (des *basileýs tōn holōn*) hin zur „Ankunft“ – zur Vergegenwärtigung im liturgischen Geschehen. Dieser Titel „König des Alls“ aber ist nicht schlicht biblisch, er stammt aus griechischer Philosophie.⁹ Das Ganze, *to*

beneinzug, also vor der Wandlung, „Brot und Wein“ noch nicht als „König der Herrlichkeit“ angesprochen werden könnten: Migne PG 86², c.8; p. 2400-2401.

7 Eigene Übersetzung. Zum geschichtlichen Kontext des Cherubischen Hymnus und zu seinen Lesarten siehe Wolfgang Christian Schneider, *Der Kaiser im Geleit Gottes. Der „Große Einzug“ und die Stellung des christlichen Kaisers in der Spätantike*; in: *Castrum Peregrini* 247-249, Amsterdam 2001; S. 5-39.

8 Zu den Seraphim Isaias 6,1-4; zu den Cherubim: Ezechiel 1,22. Schon in spät-hellenistischer vorchristlicher Zeit wurden – wie hier im Hymnus – die Seraphim mit den Cherubim Ezechiels verschränkt. Siehe dazu: Oskar Wulff: *Cherubim, Throne und Seraphim. Ikonographie der ersten Engelshierarchie in der christlichen Kunst*, Diss. Leipzig, Altenburg 1894; 5 ff. Nachweise aus Philo bietet Kretschmar: *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. Tübingen 1956., 82ff.; vgl. auch Art. Engel, *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1, 626-642: 634 f. Christlich ist die Verschränkung von Cherubim- und Seraphim-Vision schon in der Apokalypse 4,7 f. belegt, wo – wie hier im Cherubikos – die ezechielschen Cherubswesen (die seit Irenäus mit den Evangelisten verbunden werden) das Dreimalheilig der Seraphim der Isaias-Vision singen.

9 Er kommt in der Bibel nur *einmal* vor, in dem späthellenistischen zweiten Makabäerbuch 14,35. Die derzeit gängigen Bibelübersetzungen unterschlagen an

holon, ist eine der Benennungen Platons für das Weltenganze.¹⁰ Von der „Schöpfung des Ganzen“, vom „Schöpfer des Alls“ spricht Platon ausführlich im *Timaios* (29 d-42 e). Hohes Tun also ist – und abgrundtiefe Kluft: Der Mensch begegnet in seinem Tun dem Höchsten, das ihn weit übersteigt. Ein gewohntes Handeln, ein Handeln in gewohnter Identität, kann da nicht hinüberreichen. Ein irgendwie faßbares Begegnen kann da nicht sein. Der Mensch muß sich selbst verlassen, sich selbst hinauswerfen in das Höchste. Und genau dies ist der Ort des Hymnus: er sucht das Überbrücken der Kluft. Er fordert von den Beteiligten den Austritt aus dem bislang eigenen Sosein in eine neue Identität: *mystikōs*, geheimnishaft überwirklich, haben sie aufzutreten, haben sie zu sein, jenseits der eigenen Identität. Dies zu erlangen setzt voraus, alle Sorge (*merimna*) um das Leben, alles Besorgen und Kümmeren um das je eigene Leben abzutun,¹¹ die zuvor bestehende, zäh haftende Identität hinter sich zu lassen, hin zu einem „Siehe ich mache alles neu“,¹² hin zu einem Leben. Allein im Nicht-Eigen-Sein kann sich die Möglichkeit ergeben, sich der Kluft zu stellen und sie zu überwinden, im Absehen vom Eigenen die Kluft zu überspringen.¹³ Das allein kann allenfalls der anderen Seite der Kluft, der reinen Wirklichkeit, gerecht werden. Nur im

der Stelle meist die Ergänzung *tōn holōn* (Vulgata: *omnium*) zu *kyrios* und be-
seitigen damit den Bezug der Aussage zur griechischen Philosophie.

- 10 So *Lysis* 214 b; *Politeia* (6) 486 a; *Philebos* 28 d; *Nomoi* (10) 903 b; Platon schwankt absichtsvoll bei den Benennungen (vgl. *Timaios* 28 b: *O dē pas ouranos – ē kosmos ē kai allo hoti pote onomazomenos malist' an dechoito*).
- 11 Die Forderung nach dem Ablegen der *merimna* wird bei Paulos Silentiarios in der Ekphrasis der Hagia Sophia wiederholt ausgesprochen: Ekphrasis 173 ff.; 248 ff.; 705f.; 922 f.; vgl. Ambo 227 ff. sowie 893 f. Das Abtun der Sorge ist auch der Kern der Gedanken- und Lebenswelt des Horaz, dies erst ermöglicht das *carpe diem*; vgl. die Hinweise zur *atra cura* in Hor. *carm.* 1,14: 17 ff.; *carm.* 3,1: 37 ff. *carm.* 4,11: 35 f.; *carm.* 4,12: 19 f. Für den gleichen Gedankengang bei Seneca siehe zum Beispiel *Epistulae ad Lucilium* II 14,2 oder IX 80,6. Diese Absage an ein lebenszerstörendes „Besorgen“ steht, wie Lk 21,34 zeigt (wo ausdrücklich von *merimna* [Septuaginta] und *cura* [Vulgata] gesprochen wird), hinter der Aussage Jesu, die die Evangelien hinsichtlich eines notwendigen Absehens von der „Liebe zur Seele“ oder der zum eigenen Leben überliefern in Jo 12,25 (ähnlich Mt 10,39; 16,25; Mk 8,35; Lk 17,33); ohne den Gedanken des Abtuns der *merimna/cura* sind diese Sätze nicht voll verständlich. Im Übrigen zielt der Aufruf *sursum corda* in der christlichen Liturgie auf eben dies: das ‚Freimachen‘ zu einem umfassenden ‚Erleben‘ hin. Die koptisch überlieferte Gregorliturgie (350-400) spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit des Ablegens unpassenden (*atopos*) Grübelns (*logismos*).
- 12 Apk 21,5.
- 13 Davon und vom notwendigen ‚Sprung‘ spricht Nikolaus von Kues in *De visione Dei* unter den Begriffen *muris paradisi* („Mauer des Paradieses“) und *muris coincidentiae* („Mauer des Ineinsfallens der Gegensätze“): n. 37; 42; 45; 46; 47-48.

Bewußtsein um eine andere Wirklichkeit, das Skepsis, ja Agnostik demütig einschließt, kann Verhaltenheit gewonnen, das Eigene verlassen werden, kann Anderes – vielleicht – erfahren werden. Solch ein Außer-Sich-Sein kann keine Form haben, es kann nur ein nie wissbares Anderes sein, dessen Gestalt im geheimnishaften Spiel allein aufscheinen, erfahren werden kann.

Das Heilige und das Gedicht

Eine vierte, letzte Dichtung sei erinnert: „An die Parzen“ von Friedrich Hölderlin, geschrieben zwischen 1796 und 1798,¹⁴ über 2000 Jahre nach Sappho, und doch deren Worten nicht fern.

An die Parzen

Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,
Daß williger mein Herz, vom süßen
Spiele gesättiget, dann mir sterbe.

Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht;
Doch ist mir einst das Heilge, das am
Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen,

Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!
Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel
Mich nicht hinab geleitet; Einmal
Lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.

Fast still spricht dieses innige Gedicht, trotz der großen Gestalten, der Parzen, der Schicksalsgöttinnen, die der Titel aufruft, trotz des hohen Tons, den es anschlägt. Zeit und Einsamkeit, Tod und Sättigung im süßen Spiel, Gelingen des Heiligen, welche die ersten drei Gedichte anschlügen, scheinen hier geradezu zusammengeführt. Die göttlichen Wesen, die Geburt, Lebensgang und Sterben verkörpern, die „Gewaltigen“ und „Furchtbaren“,¹⁵ werden aufgerufen, noch Zeit zu gewähren, Frucht bilden und Frucht reifen lassen zu

14 Erstdruck im „Taschenbuch für Frauenzimmer von Bildung auf das Jahr 1799“, das Hölderlins Freund Christian Ludwig Neuffer herausgegeben hatte. Friedrich Beissner (Hg.), Hölderlin. Sämtliche Werke, Bd. 1,1 und 2, Stuttgart 1946 [GStA]: 241, Kommentar 558-560.

15 Zunächst hatte Hölderlin „Furchtbaren“ geschrieben.

können, einen Sommer, einen Herbst. Gleich zu Anfang des Sprechens wird so die Kluft benannt, die Frist, der kommende Tod – und in diese Kluft hinein wird Wunsch und Bereitschaft zu „reifem Gesang“ gestellt. Wenngleich das als voll gesprochene Demut klingt, liegt Unbedingtheit in dieser Rede und Widerspruch. Denn die Aussage zum „willigeren Herz“, die das Ich für das Gewähren des Reifens, des „reifen Gesanges“ in Aussicht stellt, zeigt an, dass dieses Ich keineswegs einfach willig ist, im Gegenteil. Das „Willig-Sein“ ist, was die göttlichen Frauen erwarten, voraussetzen, das Ich aber ist nicht willig, wäre – so ist zu verstehen – eher „willig“, also „williger“, wäre sein Herz, gewänne es „reifen Gesang“. So gesättigt vom „süßen Spiele“ könnte das Ich sich als der Kluft beugend, widerstehend verstehen.

Die zweite Strophe begründet das, wenn das Ich sagt, dass die „ungesättigte“ Seele im Orkus, in der Unterwelt nicht ruhen könne, gleichsam – wie der Volksmund sagt – umgehen würde. Denn ihr war ein göttliches Recht gegeben, das ihr bei einem Hingehen ohne „reifen Gesang“ nicht zu teil würde. So spricht durchaus herrisch ein seiner selbst bewußtes Ich. Und auch hier schließt gleich die Begründung an, die Begründung der Tatsache, dass tatsächlich dieses „göttliche Recht“ verliehen sei, dem Ich nämlich ist einst, das, was sein Innerstes ausmachte, was am Herzen ihm liegt, „das Gedicht gelungen“. Durchaus begründet kann das Ich also von dem ihm zukommenden Anspruch sprechen, vom verliehenen „göttlichen Recht“, dessen es freilich „im Leben“ (bislang) nicht teilhaftig wurde.

Das Gewähren der drei Göttinnen, und damit auch den zu erwartenden „reifem Gesang“ im freien Spiel vor Augen blickt dann das Ich in das Kommende: Die Stille der „Schattenwelt“ wäre ihm nun willkommen, wenngleich ihn das eigene Saitenspiel nicht hinabgeleiten könne. Aber, und hier erneuert sich der herrische verzichtende Trotz des Ich, eines weiss es, im Falle des Gewährens von Seiten der Göttinnen: „Einmal / Lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht.“ Im Gelingen des Reifens, des „reifen Gesanges“, des freien Spiels, weiss sich das Ich den Göttern gleich. Damit ist, im dichterischen Tun, im Schöpferischen, die Kluft überbrückt. Aber nicht einfach aus Eigenem würde es zu einem solchen resignativ-beglückenden Gelingen gekommen sein, sondern durch der Parzen gewährende Gegenwart, die Gabe von Zeit, Reifezeit. Das Gelingen bleibt unter dem Vorbehalt zugewandten göttlichen Mitseins.

Zuletzt ein Sinnspiel

Vier Dichtungen weit getrennter Zeiten, die vordergründig von ganz verschiedenen Dingen handeln, folgten hier nacheinander, und doch weisen sie wesentliche Gemeinsamkeiten auf. Sie sprechen alle vom Menschen, von seinem Tun im Unwägbar seines Lebensvollzug, sprechen von einem

Ausgesetztsein, einer Kluft. Diese trotz Einbettung in das Ganze bestehende Kluft ist vom Ich anzuerkennen, auszuhalten, so zeigt es Sappho, mit Trauer und in Freiheit. Die spätmittelalterlichen Verse teilen dieses Erleben, bestätigen es, vermitteln aber auch, dass ein unbefangenes, ausser Acht lassendes Fröhlichsein darauf antworten kann. Ein solches weiss von der Kluft, weiss vom Abgründigen schmerzvoller Vereinzeln und hebt es auf, schafft im „Dennoch“ Raum zu leben, öffnet. Ein Weiteres veranschaulicht der große Gesang der cherubisch Einherziehenden in der Hagia Sophia. Die Annahme der dem Menschen entgegenstehenden Kluft gegenüber dem übergroßen Anderen, dem auch bedrohlichen Göttlichen, und das ‚not-wendende‘ Fröhlichsein verlangt das ‚Abtun‘ der Sorge, ein umfassendes Loslassen, verlangt ein Eintreten in ein hingegebenes, die bisherige Identität überschreitendes „geheimnishaftes“ Spiel, das die Kluft schwebend überwölben kann. Ein solches Spiel ist freilich Handeln, mit anderen, ein angemessenes demutbewußtes Handeln in Verantwortung vor dem Ganzen, ein selbstvergessenes Handeln aber auch, das der Unmöglichkeit hinüberzugelangen inne ist. Davon kann das Ich dann im Äussersten sprechen, wie Hölderlin in seinem Gedicht sagt, nicht zielgerichtet aussprechend zwar, aber doch sich mitteilend, mitteilend, was ihm geschah, in ihm wurde vor der Kluft, im Annehmen der Kluft: ein schöpferisches Sprechen, ein Künden, wenn es ‚gelingt‘. Dies bleibt immer ein schwankendes Tun, konzentriert halb-bewußtes Sprechen, von einer durchscheinenden Identität und zugleich von dem Zukommenden her. Daher kann solches Sprechen ‚heilig‘ genannt werden, der Kluft und dem anderen Übergrossen entsprechend, auch antwortend, dieses vorstellend und nicht antastend, öffnend ins Offene gehend. Mühsam, verzehrend wird solches Äussern sein, ein achtsames, auch schmerzhaftes und einsames Umsehen und Horchen, ein Warten und Wandern am Rande, dessen Weg sich selbst erst im Fortschreiten findet. Darin, in solchem Handeln rührt das schöpferische Ich an ein es selbst übersteigendes, es dabei doch aufnehmendes, tragendes Geistiges, das jedem Blick als ein anderes erscheinen wird. So vielleicht sammelt sich ein wirkendes Werk, so ein Ich, so ein Sinnspiel im Ganzen.

Gottes Finger in meinem Hirn. Gedanken zu Hunger und Schreiben

ANNETTE PEHNT

Religiöse Bedürftigkeit lässt sich – so hartnäckig, dringlich, unausweichlich, wie sie immer wieder durch die Ritzen unserer fest verfugten Routinen und abgeklärten Gewissheiten bricht – vergleichen mit existentiellen körperlichen Bedürfnissen. Wir müssen schlafen, wir müssen essen; der Müdigkeit und dem Hunger können wir nicht entkommen, auf Schlaf und Nahrung niemals verzichten, ebenso wenig wie wir ablassen können von der Suche nach sinnstiftenden Zusammenhängen. In seinen Betrachtungen zur Spiritualität heute entwickelt Toni Tholen anhand des Essays ‚Die Wartenden‘ von Siegfried Kracauer eine Typologie möglicher Haltungen gegenüber diesem Drang nach ‚[...] dem Sinn, [...] dem Transzendenten, [...] dem, was sich nicht augenscheinlich feststellen oder gar beweisen lässt, sondern sich irgendwie nur als geistiges Bedürfnis diesseits und jenseits des Fassbaren und Diskursivierbaren artikuliert [...]‘.¹ Neben der Gruppe der Entschiedenen, die entweder jegliche Spiritualitätsdiskurse ablehnen oder sich im Gegenteil als im weitesten Sinne Gläubige spirituell orientieren, gibt es bei Kracauer die Gruppe der Wartenden: diejenigen, die sich aktiv und leibhaftig für Dimensionen jenseits der logisch durchdrungenen Gegenwart öffnen. ‚Tätiges Sichbereiten‘ ist die Formulierung, die Kracauer für diese Zeitgenossen findet, und fast hundert Jahre später greift Tholen den Begriff auf und bezeichnet Kracausers ‚Wartende‘ als ‚Suchende‘.²

Die Suche als offene Bewegung, als im besten Sinne un-schlüssige, un-abgeschlossene forschende Geisteshaltung, lässt sich, so Tholen, auch in unserer Gegenwart verstehen als eine von Selbstpraktiken gestützte Bereitschaft, existentielle Erfahrungen auch jenseits des abgesicherten Wissens zu machen und im eigenen Leben als sinnhafte Grundierung mitzudenken. Die Bedürftigkeit des Suchenden ist ein Zustand, der sich vielleicht erklären und erläutern, aber nicht tilgen lässt.

Ich möchte im Folgenden Toni Tholens Überlegungen im Blick auf das Schreiben poetologisch weiterdenken. Die Suche ist für mich als Schreiben-

1 Toni Tholen, *Spiritualität heute*, in diesem Bd., S. 18.

2 Ebd., S. 8.

de zugleich Denkfigur und Schreibbewegung. Meine Poetik will ich als eine Poetik der Suche bezeichnen. Allerdings möchte ich Kracauers Begriff des ‚Sichbereitens‘ zuspitzen und mit einer existentiellen Dringlichkeit unterlegen. In Rainer Maria Rilkes vielzitierte Formulierung, es lohne sich nur dann zu schreiben, wenn man selbst in der Mitte der Nacht auf die Frage der Notwendigkeit des Schreibens nicht anders antworten könne als ‚Ja, ich muss‘,³ klingt diese Dringlichkeit an, die hier so unmittelbar daherkommt wie ein körperliches Bedürfnis. Dem Drang zu schreiben muss nachgegeben werden; zugleich zielt die Schreibbewegung auf mehr als nur ihre unmittelbare Umsetzung. Metaphorisch gefasst und literarisch erzählt finde ich diesen Zustand, eine dringliche Variante der Tholen-Kracauerschen Suche, im Bild des Hungers und der Speisung. Ich erlaube mir eine freischweifende Lektüre einiger Erzähltexte, in denen Hunger als Zustand der existentiellen Bedürftigkeit und Ausdruck einer metaphysischen Suchbewegung verhandelt wird.

Auf dem Dach eines geparkten Autos entdeckte ich ein angebissenes Stück Kuchen. Es steht dort in einer geöffneten Stanniol-Verpackung, die in der Abendsonne mild glitzert. Ich glaube nicht, daß das Kuchenstück dem Besitzer des abgestellten Wagens gehört. Dieser hätte den Kuchen ungestört im Auto sitzend verspeisen können. Sondern ich nehme an, daß ein Unbekannter den Kuchen während des Gehens aß und dabei plötzlich gestört wurde. Es muß eine erhebliche Störung gewesen sein, die den Esser zwang, den Kuchen auf dem erstbesten Autodach abzustellen und zu verschwinden. Deswegen denke ich, der Kuchenesser wird zu seinem Kuchen zurückkehren. Er hat sich irgendwo versteckt und wartet auf eine günstige Gelegenheit der Rückkehr. Er kann es sich nicht erlauben, ein schönes halbes Stück Kuchen einfach so auf einem Autodach hinzuopfern. [...] Ich setze mich auf eine halbohohe Mülltonnen-Einfassung, verberge mich hinter einem geparkten Lieferwagen und warte auf die Rückkehr des Kuchenessers. Ich muß dazu sagen, daß ich keinerlei Erfahrung mit mystischen Ereignissen habe. Ich habe im Laufe meines Beobachterlebens nur festgestellt, daß es quasi halbaußerirdische Vorgänge gibt, die mich gleichzeitig faszinieren, trösten und beruhigen. Ich muß nicht lange warten, dann löst sich meine spekulative Hoffnung ein. Es kommt ein hitziger junger Mann den gegenüberliegenden Gehweg entlang, greift nach dem Kuchen auf dem Auto-

3 ‚[...] gestehen Sie sich ein, ob Sie sterben müßten, wenn es Ihnen versagt würde zu schreiben. Dieses vor allem: fragen Sie sich in der stillsten Stunde Ihrer Nacht: muß ich schreiben? Graben Sie in sich nach einer tiefen Antwort. Und wenn diese zustimmend lauten sollte, wenn Sie mit einem starken und einfachen - Ich muß‘ dieser ersten Frage begegnen dürfen, dann bauen Sie Ihr Leben nach dieser Notwendigkeit.‘ Rainer Maria Rilke, Briefe an einen jungen Dichter, Frankfurt 2009 (1.1929), S. 8.

dach und fängt an zu essen. Es macht dem Mann offenbar Freude, den Kuchen genau dort zu verzehren, wo er vermutlich als Dieb fast gestellt worden wäre. Von der Macht seines Bisses geht die Überzeugung aus, daß er *dieses* Stück Kuchen stets als sein Eigentum betrachtet hatte, insbesondere in den Augenblicken der Verfolgung und Anfechtung. Von meinen Beobachtungen geht das von mir erwartete Glück aus. Ich könnte sogar zu dem Mann hinübergehen und ihm sagen: Ihr Stück Kuchen und mein Glück gehören zusammen. [...] Eine Minute lang lebe ich in einer Hochstimmung, die sich meinen Worten entzieht.⁴

In Wilhelm Genazinos Roman *Das Glück in glücksfernen Zeiten* lesen wir von der diffusen Sehnsucht des heutigen Menschen, der, seit der ‚naturalistischen Wende‘ in keinerlei traditionell abgesicherten Glaubenszusammenhängen, aber auch nicht in alternativen Formen von Spiritualität mehr aufgehoben, dennoch das Warten – auf Glück, auf Sinnhaftigkeit und Geborgenheit – nicht aufgegeben hat.⁵ Der Ich-Erzähler Warlich gehört zu den Suchenden. Das, was er erhofft, vermag er kaum zu formulieren: ein ‚mystisches Ereignis‘, einen ‚quasi halbaußerirdischen Vorgang‘, Trost und Beruhigung. Was wir an Genazinos Figur beobachten, ist eine spirituelle Erwartungshaltung, eine bewusst suchende Haltung, die dann auch zu dem ersehnten beglückenden Augenblick führt. Die momenthafte spirituelle Erfüllung, die der Ich-Erzähler mit dem sprechenden Namen hier erlebt, ist komplex und hart erarbeitet. Durch intensive Phantasietätigkeit reichert er den Kuchen mit einem möglichen Esser und den Esser mit einer Essbiographie an, die den Kuchen zum Trost und Anker einer gefährdeten Existenz macht. Das Ende dieser Szene erinnert an das Teilen des Brotes in der Kommunion und zugleich an die Speisung der Armen.⁶

An späterer Stelle im gleichen Roman gibt es eine korrespondierende Szene, in der es auch um die Speisung der Hungrigen geht. Der herumstreunende Warlich hat seine Stelle bei einer Großwäscherei aufgegeben, träumt von einer Schule der Besänftigung und irrt durch die Fußgänger-

4 Wilhelm Genazino, *Das Glück in glücksfernen Zeiten*, München 2009, S. 23.

5 Thomas Metzinger, ‚Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit: Ein Versuch‘, https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/files/2014/04/TheorPhil_Metzinger_SIR_2013.pdf, abgerufen 24.4.2019.

6 Das mystische Erlebnis, das Warlich hier zuteil wird, ist allerdings mehrfach gebrochen; zum einen erlebt er ja die Sättigung nicht am eigenen Leibe, sondern als nur Beobachter. Zum anderen übersteigt Warlichs Beglückung bei weitem den Zustand des Essers, dem es eher um die Aneignung und Einverleibung eines Gegenstandes als um eine spirituell durchdrungene Speisung zu gehen scheint. Das Glück, von dem hier die Rede ist, bindet sich also an eine Stellvertreterzene, in der existentielle Befriedigung nur indirekt zu haben ist.

zone. In der Anzugtasche findet er das schlaffe Toastbrot, das er vorher zu einer Bockwurst auf die Hand bekam, und hat auf einmal das Bedürfnis, es jemandem zu überreichen.

Ich warte darauf, daß mir ein bedürftiger Bekannter über den Weg läuft, dem ich überraschend eine Scheibe Brot überreichen könnte. In wenigen Augenblicken wäre ich dann wieder ein liebenswerter und vorbildhafter Mensch. Aber es kommt niemand vorbei, den ich kenne. Stattdessen beginnt es mir zu gefallen, eine Scheibe Brot körpernah mit mir herumzutragen. Ich bilde mir schon fast ein, daß eine sanfte Beruhigung von dem Brot ausgeht. Manchmal nehme ich das Brot heraus, schaue es an und denke: ahhh, mhm, ja, tja, also – und stecke es zurück in die Anzugtasche.⁷

Wieder ein dichter Moment der Beinahe-Speisung: das Brot ist mehr als Brot, es hat eine Präsenz, eine hostienhafte existentielle Bedeutsamkeit, die Warlich körperlich spürt und wie beim Abendmahl mit jemandem teilen möchte, obwohl er zugleich ahnt, dass sein Gedankenspiel, seine ‚Einbildung‘ – die Aufladung eines Toastbrotes mit spiritueller Triftigkeit – wohl kaum nachvollziehbar sein wird und ihn in den Augen weniger spirituell resonanter Mitmenschen suspekt macht. Und ganz folgerichtig misslingt die Speisung, niemand will das alte Brot mit ihm teilen, und Warlich selbst bleibt dadurch doppelt hungrig. Vergeblich sucht er Trost in einer geteilten spirituellen Praktik, muss aber am eigenen Leibe die Unmöglichkeit der Kommunion erfahren. Dahinter steht der ungestillte Hunger nach gemeinschaftlich verankerter Sinnhaftigkeit, der ‚appetit du divin‘.⁸

Dieser ‚Appetit nach dem Göttlichen‘ äußert sich bei Genazino als dringliche Bedürftigkeit und steht dem physischen Verlangen nach dem täglichen Brot in nichts nach. Auch und gerade in der entsakralisierten Postmoderne geben wir, so erzählt es Genazino, die Suche nach den Nischen des Metaphysischen nicht auf. Diese Form des Appetits verbirgt sich dort, wo sie außerhalb kirchlicher Zusammenhänge ausbricht, hinter einer Bandbreite von Sehnsuchtszuständen. Blindwütig oder melancholisch spüren wir diffuse Sinnzusammenhänge auf. In gewandelter Form durchzieht religiöser Hunger unsere gottfrei designte durchironisierte Existenz: als Warenfetischismus oder kompensatorische Esoterik, Sakralisierung von Sexualität oder Mode, als genetische Unsterblichkeitsphantasie.⁹

Bei Genazino wird diese Suche immer wieder neu erzählt als Reaktion auf schwer zu fassende Zustände von Mangel, Austrocknung und innerer

7 Genazino, *Glück*, 123 f.

8 Dieser Begriff stammt von Lucien Lefèvre. zitiert nach: Phillip David, Hartmut Rosenau, Hgs., *Auferstehung: Ringvorlesung der Universität Kiel*, Berlin 2009, S. 121.

9 Toni Tholen, *Spiritualität*, S. 18 f.

Verkargung. In einem mikroskopisch segmentierten Alltag, innerhalb un-nachgiebiger, rigider Arbeitswelten finden Warlich, Dieter Rotmund, Gesa und all die anderen Figuren in seinen Romanen immer wieder Augenblicke und vor allem Dinge, die ihnen zur blitzartigen Weitung und Öffnung in einen größeren Sinnzusammenhang verhelfen.

Bei Genazino sind es die Dinge in ihrer Dinglichkeit, die, wenn man sie nur gebührend erkundet, kleine Erkenntnissplitter preisgeben, die zumindest für einen Augenblick den nicht auszurottenden Hunger nach Bedeutung stillen. Der epiphanische Moment kann nicht andauern und lässt sich nicht abspeichern, er ist auch nicht frei verfügbar, und in der Erinnerung verliert er seine Trostwirkung und kippt oft ins Lächerliche. Es ist auch nicht so, dass die Momente der Sinnsättigung sich von allein einstellen oder dem Menschen einfach geschenkt würden; er müht sich, er ist immer auf der Pirsch, jede Tischkante, jede Garagentür, jedes weggeworfene Bonbonpapier kann zum Bedeutungsträger transformiert werden. Der Blick des Suchenden schweift ständig umher, tastet die unauffällig-alltägliche eingegraute Umgebung ab auf mögliche Schlupflöcher in die Vertikale. Wenn ein Gegenstand gefunden ist, knüpft sich der gedehnte Blick, über den Genazino auch in seiner Poetikvorlesung nachgedacht hat, daran¹⁰ und schraubt sich in das Ding hinein, bis ihm der Sinn entgegentritt, ihn umhüllt und beglückt. Es entstehen euphorische, manchmal auch ekstatische Momente des Außer-Sich-Seins und In-der-Welt-Seins: ‚believing without belonging‘,¹¹ vorbereitet und erarbeitet durch die beharrliche Versenkung in ein angebissenes Kuchenstück, das jemand auf einem Autodach abgelegt hat, in die vermodernde Hose auf dem Balkon, in das Gestrüpp am Flussufer.

Mehr als hundert Jahre zuvor entwickelt Knut Hamsun in seinem Roman *Hunger* (1890) eine umfassende Phänomenologie des Hungers. Bei Hamsun wird der Hunger in all seinen Facetten erzählerisch erkundet, ohne die Ursache für diesen akuten Zustand des Ich-Erzählers offenzulegen. Der Hungernde könnte Hilfsangebote wahrnehmen, es gibt Armenspeisungen, Mahlzeiten, die ihn sättigen könnten, aber er hat sich in den hochgetriebenen, flimmernden, lebensgefährlichen Wahnsinn des Hungers verliebt, der ihm eine betörende göttliche Leere im Kopf schenkt und ihn dann wieder zum Rasen bringt, der ihm die Stadt mal überscharf beleuchtet, mal rauschhaft vernebelt. Ähnlich wie in einer weiteren großen Hungererzählung der Weltliteratur, Franz Kafkas *Hungerkünstler* (1922), verträgt dieser freiwillig Hungernde das Essen nicht, das die Menschen normalerweise zu sich

10 Wilhelm Genazino, *Der gedehnte Blick: Essays*, München 2004.

11 Rolf Schieder, zitiert nach Toni Tholen, *Spiritualität heute*, S. 19.

nehmen: ‚Ich vertrug kein Essen, ich war nicht so geartet.‘¹² Die Menschen um ihn herum lassen ihn zutiefst gleichgültig, dann wiederum fühlt er sich von ihnen verfolgt und verhöhnt; mit erfundenen Geschichten aufgeladen, führt er sie in die Irre, phantasiert für sie Namen und für sich immer andere Identitäten. Hass auf das Geld, auf die materielle Übersättigung, die monotone Abstumpfung der anderen wechselt ab mit bitterer Resignation und todesnaher Erschöpfung. Zu den Fluchtbewegungen aus dem Hunger heraus gehört hier, anders als bei Genazino, wesentlich das Schreiben; der Hungernde versteht sich als Dichter. Er schreibt nichts fertig, weil er hungert; aber wenn er satt wäre, könnte er nicht schreiben. In den größten todesnahen Hungermomenten schenkt ihm der Hunger einen ekstatischen Ausnahmezustand, eine leuchtende Leere, die sich steigern kann zur mystischen Hungererleuchtung:

Gott hatte seinen Finger in mein Nervennetz gesteckt und leichthin, ganz beiläufig, ein bisschen Unordnung in die Fäden gebracht. Und Gott hatte seinen Finger herausgezogen, und siehe, es waren Fasern und feine Wurzelfädchen meiner Nervenbahnen an dem Finger. Und es blieb ein offenes Loch nach seinem Finger, der Gottes Finger war, und es blieben Wunden in meinem Hirn nach seines Fingers Wegen. Aber als Gott mich mit seiner Hand berührt hatte, ließ er ab von mir und berührte mich nicht mehr und ließ mir kein Böses geschehen. Sondern er ließ mich in Frieden gehen und ließ mich mit dem offenen Loch gehen.¹³

Diesen beiden Varianten einer rastlosen und unnachgiebigen Suche nach Trost und Nahrung und dem leuchtenden Moment der Berührung durch das Göttliche im Hunger sei ein dritter Text hinzugefügt, der den Umgang mit Brot noch einmal auf andere Weise erzählt.

In dem Prosafragment ‚Auf dem Tisch‘ von Franz Kafka liegt das tägliche Brot bereit und soll geteilt werden, aber es verweigert sich auf merkwürdige Art. Zwar ist es verfügbar, aber niemand kann es verzehren.

Auf dem Tisch lag ein großer Laib Brot. Der Vater kam mit einem Messer und wollte ihn in zwei Hälften schneiden. Aber trotzdem das Messer stark und scharf, das Brot nicht zu weich und nicht zu hart war, konnte sich das Messer nicht einschneiden. Wir Kinder blickten verwundert zum Vater auf. Er sagte: ‚Warum wundert ihr euch? Ist es nicht merkwürdiger, daß etwas gelingt, als daß es nicht gelingt? Geht schlafen, ich werde es doch vielleicht noch errei-

12 Knut Hamsun, *Hunger*, München 2002 (1. 1890), S. 49.

13 Ebd., S. 22.

chen.' Wir legten uns schlafen, aber hie und da, zu verschiedenen Nachtstunden, erhob sich dieser oder jeder von uns im Bett und streckte den Hals, um nach dem Vater zu sehn, der noch immer, der große Mann in seinem langen Rock, das rechte Bein im Ausfall, das Messer in das Brot zu treiben suchte. Als wir früh aufwachten, legte der Vater das Messer eben nieder und sagte: 'Seht, es ist mir noch nicht gelungen, so schwer ist das.' Wir wollten uns auszeichnen und selbst es versuchen, er erlaubte es uns auch, aber wir konnten das Messer, dessen Schaft übrigens vom Griff des Vaters fast glühte, kaum heben, es bäumte sich förmlich in unserer Hand. Der Vater lachte und sagte: 'Laßt es liegen, jetzt gehe ich in die Stadt, abends werde ich es wieder zu zerschneiden versuchen. Von einem Brot werde ich mich nicht zum Narren halten lassen. Zerschneiden muß es sich schließlich lassen, nur wehren darf es sich, mag es sich also wehren.' Aber als er das sagte, zog sich das Brot zusammen, so wie sich der Mund eines zu allem entschlossenen Menschen zusammenzieht, und nun war es ein ganz kleines Brot.¹⁴

Interessanterweise ist in diesem Text von Bedürftigkeit gar nicht die Rede. Die Kinder stehen nachts auf, nicht weil sie von Hunger getrieben wären, sondern weil sie den Machtkampf des Vaters, dieses großen Mannes in seinem langen Rock, mitverfolgen wollen. Sie sind bang, sie fiebern mit dem mächtigen Vater, der bis zum Schluss souverän bleibt, das Brot aber nicht teilen kann. Seine Strategien des Eindringens, des Zerteilens und Zerlegens scheitern, das Brot entzieht sich ihm listig, indem es unter seiner Hand zusammenschrumpft. Selbst wenn er es nun zerteilen könnte, würde es niemanden sättigen. Entscheidend finde ich, dass das Brot hier kein Nahrungsmittel ist, über das der Mensch nach Belieben verfügen kann; es ist lebendig, es hat seinen eigenen Willen, es ist 'zu allem entschlossen', und es wird, gegen den Willen des Vaters, zum Mittelpunkt der Familie. Das Brot ist mächtiger als der Vater, der in dieser Szene die Autorität des *breadwinners* aufgeben muss. Noch verspüren die Kinder in dieser Geschichte keinen Hunger. Aber wir haben es hier mit der Störung eines basalen und lebensnotwendigen Vorganges zu tun. Anders als in den beiden zuvor angesprochenen Texten verweigert sich hier das nährende Element selbst; die Bedürftigen spüren am eigenen Leibe die Unverfügbarkeit der Lebensnahrung, und zugleich zerbricht in dieser Situation mit dem alltäglichen Ritual des Brotschneidens auch die selbstverständlich etablierte familiäre Hierarchie.

Die Möglichkeiten des Scheiterns sind also vielfältig; Hunger zu haben und ihn zu stillen ist die verführerisch naheliegende Lösung, die sich aber in den drei genannten Hungererzählungen nicht oder nur unter großen Mühen umsetzen lässt. Zugleich wird in allen Erzählungen deutlich, wie groß die Macht des Brotes ist. Die Zurückweisung des Brotes zeigt sich als Absage

14 Franz Kafka, *Fragmente aus Heften und losen Blättern*, Hamburg 1987, S. 276f.

an eine existentielle Form der gemeinsamen Sinnfindung. Literarisch kann mit Bildern des Hungerns und der Speisung erzählt werden von der Suche und ihrem Scheitern; und zugleich, um auf meinen anfänglichen Gedanken zurückzukommen, ist das Schreiben selbst eine Suchbewegung ins Offene.

Wo steht nun die Schreibende in diesem Kommunikationsdreieck des Essens und seiner Verweigerung? Wo finde ich mich zwischen dem ohnmächtigen Warlich, der seinem Gegenüber das Brot anbietet und auf Unverständnis stößt, dem göttlich berührten, flammend hungrigen Ich-Erzähler bei Hamsun und Kafkas stolzem Brotzurichter, der über das Brot verfügen will, aber letztlich kapituliert, weil es sich unter seinem Zugriff duckt, zusammenzieht und listig verflüchtigt?

Hunger – mein Hunger auf Brot, auf Sättigung, auf Antworten – ist zunächst nur ein Zustand, keine Praxis. Als Grundlage einer ästhetischen Existenz sorgt er als ein unstillbarer existentieller Impuls dafür, dass das Schreiben nicht versiegt. Aber die Ästhetik der Lebenskunst setzt nicht nur auf Momente der Sättigung, sondern auf eine Verstetigung in der Praxis. Toni Tholen beschreibt die Tradition der Lebenskunst als eine solche Praxis, also als ‚einen Weg [...], individuell und immanent Spiritualität zu verwirklichen‘.¹⁵

Was macht diese Praxis aus und wie lässt sie sich mit künstlerischer Arbeit zusammenbringen? Der Philosoph Thomas Metzinger beschreibt sie zum einen als eine formale, streng strukturierte oder auch ritualisierte Übungsform, die sich auf die Transformation des Alltagslebens richtet und im Leiblichen verankert ist (*embodiment*). Außerdem ist Spiritualität als epistemische Praxis zu verstehen. Spirituelle Personen wollen nicht glauben, sondern wissen: Sie suche ‚eine erfahrungsbasierte Form von Erkenntnis, die mit innerer Aufmerksamkeit, Körpererfahrung und der systematischen Kultivierung bestimmter Bewusstseinszustände zu tun hat – [...] eine existentielle Form von Selbsterkenntnis jenseits aller Dogmen und Theorien‘.¹⁶

Immer mitgedacht ist in ernstzunehmenden spirituellen Praktiken auch eine ethische Dimension, das ‚ernsthafte Streben nach einer prosozialen, ethisch stimmigen Lebensweise‘. Auch Tholen weist in seinen Überlegungen zur literarischen Lebenskunst des Peter Handke auf diesen relationalen Aspekt hin: Ein gelingendes Leben, das über sich selbst hinausweist, schließe auch mit ein, dem anderen die Hand zu reichen (Foucault) oder, mit Handke formuliert, dem anderen Kontur zu geben.¹⁷

15 Toni Tholen, *Spiritualität*, S. 22.

16 Thomas Metzinger, *Spiritualität*, S. 8.

17 Toni Tholen, *Spiritualität*, S. 29.

Grundiert von einem unersättlichen Sinnbedürfnis, kann sich Schreibpraxis als lebenslange Suchbewegung immer wieder neu formieren. Sie bedarf einer Struktur und vollzieht sich in körperlicher Präsenz, sie zielt auf eine verleblichte Erkenntnis, und sie wird immer auch das Gegenüber einbeziehen, weil sich außerhalb der menschlichen Gemeinschaft Bedeutung eben nicht artikulieren lässt.

Im Schreiben liefere ich mich dem epiphanischen Augenblick aus, indem ich ihn zugleich erschaffe; ich suche den vertikalen Moment, in dem sich die uns umgebende Wirklichkeit öffnet in ein schwer zu fassendes ‚Mehr‘ – stets in dem Wissen, dass die Suche immer wieder neu ansetzen muss. Schreiben verantwortet als gestaltender Umgang mit Wirklichkeit eine formale Rahmung, und die gefundene Form realisiert sich erst in der Beziehung zum Anderen – zum Leser, zur Leserin. Darin erfahren wohl Schreibende und mit ihnen die Lesenden eine Speisung, die niemals satt macht, und eine Kommunion der Sprache, die über sich selbst hinausweist. Und dahinter flackert, unnachgiebig wie der Hunger, eine hartnäckige Sehnsucht nach mehr, nach allem, nach einer Mitte, die unerreichbar bleibt.

Die Ewigkeit in ihr Herz. Gedanken zu Erkenntnis in Wissenschaft und Glauben

KRISTIN KERSTEN

⁹ Denn unsere Erkenntnis ist bruchstückhaft und unsere Weissagungen sind bruchstückhaft. [...] ¹² Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.

(1. Kor 13, verschiedene Übersetzungen)

Aufgefordert durch Toni Tholens Aufsatz beginne ich diesen Beitrag mit einer Rückwendung in die Kontemplation (Toni Tholen in diesem Bd.: 21-22), einem selbstwahrnehmenden Schreiben (ebd.: 15), einer meditierenden *Herumhorcherei* (ebd.: 26). Die Gedanken des Textes auf mich wirken lassend, aufmerksam dafür, was sie auslösen (hörend und zuhörend; ebd.: 26), entscheide ich mich, der Ermutigung der Herausgeber nach Vielfalt zu folgen und ein Format zu wagen, das aus dieser Rückwendung entsteht.¹

Vom „metaphysische[n] Leiden am Mangel eines hohen Sinnes in der Welt“ (Siegfried Kracauer, zitiert nach Toni Tholen in diesem Bd.: 17) ausgehend beschreibt der Autor das Phänomen einer spirituellen Sehnsucht in der heutigen Gesellschaft. Personengruppen, die sich unterschiedlich zu dieser Sehnsucht stellen, bilden den Ausgangspunkt seiner Thesen. Da sind die akademisch-wissenschaftlichen Diskurs Führenden, die Suchenden, die so-oder-so Entschieden (Toni Tholen in diesem Bd.: 17-19).

Während ich mir diese Menschen zu vergegenwärtigen versuche, entstehen Bilder vor dem inneren Auge; ‚dunkle Bilder‘.

Das Bild des Entschieden-Glaubenden oder Spirituell-Praktizierenden zeigt einen Menschen in einem dämmerigen Umfeld, Licht fällt durch eine Öffnung von oben in den Raum und erhellt einige Gegenstände schemenhaft. Ein breiter Riegel versperrt die Sicht nach oben, er ist nicht ganz zugeschoben, Licht dringt durch den offenen Spalt nach unten ein. Der Raum oberhalb der Decke

1 Diesem Format folgend verzichte ich im Schreibprozess des Essays im Wesentlichen auf Quellenangaben im Text. Ausgenommen sind direkte Zitate. Ein Verzeichnis zu weiterführender Literatur findet sich am Ende des Essays.

ist in strahlendes Licht getaucht, ein unendlicher Raum, Ruhe, angenehme Wärme breiten sich dort aus. Im Bild des Entschiedenen ist dieser Riegel zur Seite geschoben; das Licht fällt ungehindert in den Raum, den es erhellt, er steht in seinem Kegel, den Blick nach oben, nach außen gerichtet, über die Grenze des eigenen Umfelds hinweg, ins Licht.

Der Suchende, im zweiten Bild, entdeckt den Widerschein des Lichts in den reflektierenden Objekten seines Umfelds. Die Lichtquelle ist nicht sichtbar – fällt das Licht von oben ein oder ist es raumimmanent? Im Bild ist es nicht zu erkennen. Der Suchende wendet sich diesem Lichtschein zu, ihn zu ergründen, zu erfassen, sich von ihm wärmen zu lassen. Vielleicht, nicht unbedingt, nach seiner Quelle zu suchen, das mag sein Ziel sein oder nicht, sein Fokus liegt auf dem Licht.

Im dritten Bild, dem des Entschieden-Abgewandten, spielt die Frage nach der Quelle des Lichtscheins, immanent oder extern, keine Rolle. Licht als besondere Qualität der zu betrachtenden Gegenstände enthält keine Bedeutung für ihn. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf andere Teile des Raumes, ihm relevante Aspekte, wendet sich ihnen zu; die Frage nach dem Licht stellt sich ihm nicht, berührt ihn nicht.

Während ich diese Bilder betrachte, entstehen Fragen, Fragen nach dem Sinn, dem Transzendenten (ebd.: 18), die von ihnen ausgelöst werden. Sie schwingen mit, im Text, unausgesprochen, zwischen den Zeilen, doch ‚sichtbarer‘ für mich als manch ausformulierter Gedanke (sichtbarer ... – ‚im Auge des Betrachters‘. Diesem Gedanken möchte ich weiter folgen.)

Was können wir wissen über den Ort der Lichtquellen? Ist eines dieser Bilder ‚wahr‘, ist die Quelle extern, raumimmanent, selbstimmanent, eingebildet? Vielleicht all dies zusammen? Hat es überhaupt einen Sinn, diese Fragen zu stellen?

Und wenn ich mich entscheide, die Fragen zu stellen, welche Erkenntnismöglichkeit steht mir zur Verfügung? Lässt sich etwas wissen, etwas ‚beweisen‘, das sich in diesen Bildern ausdrückt? Wie sind dieses mögliche Wissen, diese möglichen Beweise, beschaffen (und was bedeuten diese Begriffe überhaupt)? Lässt sich aus ihnen ein Sinn, eine Sinnhaftigkeit, ableiten? Muss ich die erste Frage beantworten können, um zu der letzten eine Aussage treffen zu können?

Und bewege ich mich mit diesen Fragen in einem akademisch-wissenschaftlichen Diskurs (ebd.: 17), oder sind sie rein persönliche Fragen, im Selbst-Rückbezug entstehend, unakademischer Natur? Gibt es dabei überhaupt einen Unterschied? – Zugegeben, wohl würde es befremdlich anmuten, in einer universitären Gremiensitzung den Einwand zu hören, „sehen Sie, Frau Kollegin, aus spiritueller Sicht ließe sich hier doch folgendermaßen argumentieren ...“ – Und ist nicht doch auch unser berufliches Leben durchzogen von Fragen nach Wertungen und Bewertungen, moralischen Urteilen, Inspirationen, die auch mit unserer jeweils sehr persönlichen Anschauung zusammenhängen?

One of the greatest needs of the human spirit is to be inspired and to inspire

schreibt der Unternehmensberater Lance Secretan, früherer CEO eines Fortune 100 Unternehmens, und

Inspiration is the oxygen of the soul. Inspiration comes from love, not fear – we cannot be inspired if we are not loving and loved. Yet, it is a paradox of our times that we are more afraid and less inspired than ever before. [...] Old story leaders, still clinging with assurance to the models and theories that worked to so well for them in the past, continue to look for answers “out there”. New story leaders, seeing a leadership paradigm better suited for an earlier time that no longer exists, search for wisdom “in here.” The former is fear based, the latter is inspired by love. [...]

A leader who does not inspire is like a river without water. Every follower yearns to be inspired by his or her leader. Indeed, every person yearns to be inspired by every other person. When we fail to do so, we diminish each other and sadden our souls.

(Secretan 2004: xxiii f)

Secretan beginnt sein Buch *Inspire – What great leaders do* mit einer ‚meditation of a new story leader‘ (2004: xxi). Und beschreibt in seinem folgenden Band, *One – The art and practice of conscious leadership* (2006), was er in jahrzehntelanger Forschung und Beobachtung als Grundelemente jeder Art von inspirierender Leitung erkannt hat, bei Unternehmern, Lehrern, Mentoren, Eltern [...] – die CASTLE-Prinzipien:

Courage, Authenticity, Service, Truth, Love, Effectivity

Unlängst begann eine psychologische Antrittsvorlesung an unserer Universität mit einer Achtsamkeitsübung.

Sind diese Bereiche, der akademische und der persönlich-spirituelle, wirklich vollständig voneinander trennbar?

Er hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gelegt; nur dass der Mensch nicht ergründen kann das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende.

(Pred 3,11)

Ich möchte mir daher Gedanken darüber machen: Was können wir wissen über das Transzendente – welche Erkenntnisquellen, von wissenschaftlichen bis hin zu kontemplativen – stehen uns zur Verfügung, wie unterscheiden sich diese (wenn überhaupt), und was ist ihre Bedeutung für das Leiden am Mangel eines hohen Sinnes in der Welt?

Der biblische Vers des Predigers aus dem Buch Kohelet kommt mir in den Sinn. *Die Ewigkeit in unser Herz gelegt*. Eine spirituelle Sehnsucht als Teil unseres Menschseins; doch eine Suche, die im Hier-und-Jetzt letztlich nicht vollständig beantwortet werden könne. Ein intrinsisches Dilemma.

Ist das wirklich alles, was wir haben?

Was können wir wissen über das Transzendente?

Vor einiger Zeit sprach ein Kollege in einer Vorlesung über die Frage, *was wir mit Hilfe der Wissenschaft erkennen können, und auf welche Weise wir dies tun*. Dazu erzählte er die folgende Geschichte.

Zwei Freunde gehen im Park spazieren. Der eine will den anderen überzeugen, dass es Marsmenschen gibt, und dass diese versuchen, mit uns Erdlingen Kontakt aufzunehmen. Der andere zweifelt. Wie sollten sie das denn machen? Nun, sagt der erste, sie rascheln mit Blättern, wenn sie uns anrufen. Was?, sagt der zweite – Warum sollte ich das denn glauben? – Hör doch nur, sagt der erste und deutete auf die raschelnden Blätter hinter ihnen, gerade rufen Sie wieder an – da hast du doch den Beweis!

Ich erinnere mich gut an meine spontane Reaktion, das freudig dankbare Schmunzeln angesichts der Anschaulichkeit dieses schönen Zirkelschlusses.

Doch es dauerte nicht lange, da beschlich mich ein Unbehagen. Inwiefern, so fragte ich mich, mag dieses Argument sich unterscheiden von dem der Entschiedensten aus dem ersten Bild? Die, für die Glaubenserlebnisse eine feste Zuversicht auslösen, ein ‚Hier stehe ich und kann nicht anders‘ – während sie für andere nichts als Zufälle sind, Einbildungen – das Hintergrundrauschen von Blättern, durch die der Wind geht, eben. Was lässt die Entschiedensten so sicher sein in dem, was sie über das Transzendente glauben, obwohl sie doch ebenso über die Marsmenschengeschichte lächeln können wie die anderen, die Unentschiedenen?

Die empirische Wissenschaft gelangt zu Erkenntnissen, indem sie Evidenz sammelt, Daten – Indizien, mit Hilfe derer Hypothesen generiert, geprüft oder abgesichert werden, induktiv oder deduktiv, unterstützend oder falsifizierend – und je mehr Indizien für eine Hypothese, oder je weniger dagegen, desto rationaler wäre es, an ihr festzuhalten.

Allerdings lässt sich anhand von empirischer Evidenz niemals mit eindeutiger Sicherheit die ‚Wahrheit‘ über eine Fragestellung herausfinden. Alle Beispiele zu zählen, alle Fälle zu testen, auf die ihre Fragen abzielen, ist eine grundsätzliche, eine logische Unmöglichkeit. Niemals, so das bekannte Beispiel von Karl Popper, auch wenn tausende von Schwänen auf der ganzen Welt gezählt würden, kann man sich der Behauptung sicher sein, ‚alle Schwäne seien weiß‘. Denn es ist praktisch ausgeschlossen, alle logisch möglichen Einzelfälle in die Untersuchung mit einzubeziehen; unmöglich, vom *Besonderen* auf das *Allgemeine* zu schließen. Das ‚logische Problem der Induktion‘. Obwohl häufig (und unkritisch) gängige wissenschaftliche Praxis, wendet sich Popper entschieden dagegen, dass Theorien ‚bewiesen‘ werden könnten, dass sie ‚wahr‘ wären.

While Popper's critics complained that if we rely solely on deductive logic then we have no reason to believe that the sun will rise tomorrow, Popper replied that of course we can believe it, but we do not know that it is true. As long as we accept that it is a theory, and regard the fact that the sun rose yesterday as evidence that the theory has survived a test, then we are rationally entitled to go on believing the theory.

(Jordan 2004: 33)

Believing...

So bleibt der empirischen Wissenschaft nichts anderes übrig, als anstelle von ‚Wahrheiten‘ Wahrscheinlichkeiten zu berechnen. Irrtums-Wahrscheinlichkeiten. Wurden erst einmal hunderttausend weiße Schwäne gezählt, ist die Wahrscheinlichkeit sehr niedrig, dass der hunderttausendundeinste *nicht* weiß ist. Wenn sich doch ein schwarzer finden lässt, dann kann man immerhin sicher sein, dass die Hypothese falsch war. Theoriebildung per Ausschlussverfahren – falsifizierbar. (Für Popper war dies zum Beispiel der Unterschied zwischen Astronomie und Astrologie. Letztere erlaubt es nicht, dass falsche Vorhersagen eine Herausforderung für ihre Theorie darstellen. Daher ist sie keine. Jedenfalls keine falsifizierbare.) So lässt sich das induktive Problem umgehen, das Gegenteil ‚beweisen‘² – eine absolute Gewissheit

2 Wobei das Problem, *was* Falsifizierung ist und *wie* wir sie feststellen und interpretieren, letztlich den gleichen epistemologischen Problemen unterliegt wie der ‚Beweis‘. „There is finally, despite all Popper's claims to have solved the pro-

darüber, was jedoch die ‚Wahrheit‘ wäre, als die tatsächliche Beschaffenheit des Nicht-Falsifizierten, lässt sich auf diese Weise nicht feststellen.

Zudem stellt sich spätestens hier die Frage nach dem Begriff der ‚Wahrheit‘, der möglicherweise für einen physikalisch-materialistischen Diskurs anders definiert werden muss als für einen transzendent-spirituellen. (Das Wort Jesu aus dem Johannesevangelium „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben... Wenn ihr mich erkannt habt, so werdet ihr auch meinen Vater erkennen“ 14,6-7, wird gemeinhin als spirituelle Wahrheit, als metaphorische Aussage, im Christentum interpretiert, weniger als physikalische.)

Der erkenntnistheoretische Diskurs, der für die Beschreibung der materiellen Welt eher den Begriff der ‚Wirklichkeit‘ verwendet, argumentiert, dass diese sich dauerhaft der vollständigen Erkenntnis durch den Betrachter entzieht. Diese Wirklichkeit ist uns ausschließlich zugänglich durch Sinneseindrücke und, in Ergänzung zu ihnen, durch künstliche Maschinen, die das fehlende Spektrum unserer Sinne ergänzen sollen. Auf Basis dieser Informationen konstruieren wir unsere Modelle der Wirklichkeit.

Diese Subjektabhängigkeit der Erkenntnis war schon Gegenstand von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, nämlich

daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt [...]; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. ... Allein die Verbindung (*conjunctio*) [von Sinneseindrücken...] kann niemals durch Sinne in uns kommen, [...] denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschied von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung [zu Objekten, die aus mehreren Sinneseindrücken geformt werden], wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, [...] eine Verstandeshandlung [...].

(B XIII 1956[1787], Ergänzungen sind meine)

Allein, diese Sinne sind trügerisch und unvollständig, und die Messinstrumente unvollkommen. Was für unser Überleben im Alltag völlig ausreichend ist, wird schwieriger, je genauer wir versuchen, es zu erkennen: die Struktur der kleinsten Teilchen der Materie beispielsweise, oder die des Universums und der Rekonstruktion seiner Entstehung. So wie Heisenberg

blem of induction, the argument that there is no escape from the problem if one wants to claim that there is progress in science. How do we know that one theory has more verisimilitude, or ‘truth content’, than another? Theory comparison depends, often crucially, on the degree of corroboration, or on how well each theory has stood up to severe tests, i. e. *it depends on induction*.” (Jordan 2004: 37, Hervorhebungen meine)

zum Beispiel postulierte, dass die Beobachtung von Elementarteilchen in der Quantenphysik das Beobachtete, nämlich gleichzeitig Ort und Impuls bzw. Energie und Zeitpunkt eines Ereignisses, so beeinflusst, dass grundsätzlich keine objektive Aussage möglich ist. Auch Einsteins Theorie, dass Beobachtungen von Zeit und Raum relativ zum Standpunkt und der Eigengeschwindigkeit des Beobachters sind, wird oft für die Abhängigkeit von Beobachter und beobachteter Welt zitiert. In den Sozialwissenschaften geht der Hawthorne Effekt davon aus, dass Versuchsteilnehmer während einer Beobachtung ein anderes Verhalten zeigen als im natürlichen Umfeld. Welche Validität haben unsere Beobachtungen?

Menschliche Erkenntnis der materiellen Welt wird niemals die Unvollkommenheit der Messinstrumente, menschlich wie künstlich, und ihrer subjektiven Interpretation der Daten ausgleichen können, auch nicht die von uns erfassbare Zeitrechnung; sie wird uns niemals ein vollständiges Bild liefern. Wieviel uns fehlt und wo wir suchen müssten, darüber tappen wir im Dunkeln, und werden es immer tun, denn die Begrenztheit unserer Erkenntnis ist nicht graduell, sondern grundsätzlich. Nimmt man diese Grundannahmen an, sind der Zweifel, die Suche nach dem Gegenbeweis und das Wissen um die letztliche Ungewissheit, das wichtigste Werkzeug des empirisch nach Erkenntnis suchenden Wissenschaftlers.

Durch einen Spiegel ein dunkles Bild.

Wie verhält es sich, in Abgrenzung hierzu, mit der Erkenntnis bei transzendenten Fragestellungen, bei der spirituellen Suche, frage ich mich. Wie entstehen Glauben, Gewissheit, ein höherer Sinn in dieser Welt? Lassen sich hier Antworten finden, unterscheiden sich diese in ihrer Qualität vom wissenschaftlichen Erkenntnisprozess? Ist die Suche nach dem Licht und seiner Quelle durch die Suchenden und die Entschiedenen eine grundsätzlich davon verschiedene Fragestellung, frage ich mich.

Ich muss an ein Experiment denken, von dem ich kürzlich las. Ein Unternehmer, verzweifelt an dem Mangel eines höheren Sinns nachdem alle weltlichen Erfolge ihm nicht den gesuchten Frieden brachten, gab sich ein Jahr, während dem er nichts tun würde als warten, mit einer offenen Haltung allem und allen gegenüber, ob sich ein Kontakt zum Transzendenten einstellen würde.

Thirty years ago I was completely frustrated with my life. Nothing seemed to make sense and I felt my belief system had failed me. I was brought up belie-

ving that if you were a good person and honestly tried to help others that you would be rewarded with a beautiful life. After trying that system for forty five years I was convinced that life was neither fair nor just. I doubted the existence of some higher power or a set of positive principles that worked. I felt I needed to get rid of these lofty concepts, re-wire my mind and become more realistic in order to find happiness. To do this I started a yearlong experiment to prove there was no such thing as a loving God.

(Coit 2010: n. p.)

Sollte in diesem Jahr nichts Überzeugendes passieren, so würde er die Sinn-suche nach etwas Höherem ein für alle Mal an den Nagel hängen.³ Er beginnt sein Experiment, indem er sich täglich auf einen Felsen am Ozean setzt und wartet. Zunächst beobachtet er interessiert, wie bestimmte Konzepte scheinbar zusammenhanglos in seine Gedanken kommen, wie sie sich irgendwann zu Mustern formen, einen Bezug zu täglichen Ereignissen entwickeln, eine Art Unterweisung, sein Leben auf eine neue Art zu leben. Am Ende dieses Jahres hat er nicht nur einen inneren Zugang zu einer neuen Quelle der Erkenntnis entdeckt (ein ‚inner knowing‘), sein Leben hat auch beruflich eine neue Wendung genommen und wird fortan von seinen Tätigkeiten als Autor und Coach bestimmt, in denen er seine Erfahrungen weitergibt.

Wie sieht diese Erkenntnis aus, die in diesem Beispiel, wie auch in vielen ähnlichen Biografien, von denjenigen beschrieben werden, die meinen sie erfahren zu haben? – Möglicherweise gibt es auf diese Frage so viele Antworten wie Menschen, die von solchen Erfahrungen berichten. Vielleicht, so kommt es mir vor, ist ihnen jedoch auch einiges gemein.

Der Autor Lee Coit beschreibt seinen neuen Erkenntnisprozess als eine innere Stimme, die er leise in seinen Gedanken entdeckt, wenn er sich in sich selbst zurückzieht. Eine Stimme, die ihm zunehmende Klarheit bringt.

Je länger er diese Erfahrung macht und je mehr er sich auf sie einlässt, je mehr er Äußeres loslässt und Umstände annimmt, umso leichter fällt es ihm, sie von den lauten, unmittelbaren Impulsen seiner Außen- und Innenwelt zu unterscheiden; je mehr er ihr folgt, desto mehr empfindet er Frieden. So beschreibt er einen Weg des wachsenden Vertrauens und des Mutes, ihr zu folgen. Seine Bücher handeln von diesem Lebensweg, den er als ein ‚geistiges Erwachen‘ (‚awakening‘) bezeichnet (Coit 2010).

Ein anderes Beispiel kommt mir in den Sinn. Der französische Dramatiker und Bestseller-Autor Éric-Emmanuel Schmitt beschreibt zur Entstehung seines Romans ‚Das Evangelium nach Pilatus‘ (2005: 264 ff):

Täglich erfordert der Griff zur Feder eine ausführliche Vorbereitung, etwas zwischen Meditieren und Beten, die Hände flach auf dem Tisch [...] die Au-

3 Nachzulesen in Coit (1996) *Listening* sowie Coit (2010) *Awakening*.

gen geschlossen, um besser zu hören [...] Tief in mir ist etwas anderes als ich. Dort erwarten mich Gefühle, Gedanken, Zustände, die sonst nicht Teil meiner Persönlichkeit sind. [...] Abstieg in mein Inneres, um anderes als mich zu finden [...] Manchmal finde ich es und meditiere den ganzen Nachmittag darüber. So war mein heutiger Tag. Jetzt bin ich glücklich.

(Auf diese Weise versuche ich gerade, diesen Text entstehen zu lassen. Es ist ein langsames, in gewisser Weise ein friedvolles Unterfangen.)

Auch andere Mystiker, Gelehrte, spirituelle Lehrer, Gläubige verschiedener Traditionen beschreiben ähnliche Erfahrungen. Gemeinsam ist vielen der Akt des Rück(be)zugs in die Innerlichkeit (Toni Tholen in diesem Bd.: 24 f), eine innere Offenheit bei gleichzeitigem Loslassen und Annehmen aller unmittelbaren Belange, ein Erleben von Zuständen wie Ruhe, Kraft, Einsicht oder Führung. Auch scheint zu vielen Berichten zu gehören, dass mit zunehmender Zeit und Übung diese Zustände leichter erreichbar werden, länger andauern, tiefer empfunden werden.

Und fragt man sie nach diesem Erleben, so wird es oft mit ebensolcher Sicherheit beschrieben wie die physiologischen Zustände ihrer Erfahrungswelt; „eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht“ – vielleicht ist dies ein passendes Bild, das im Hebräerbrieff der Bibel von Paulus für diesen inneren Zustand entworfen wird (11,1).

Doch worin unterscheidet sich ein Nichtzweifeln an diesen inneren Zuständen, dieser Quelle, von dem Nichtzweifeln am Blätterschneit als Quelle der Marsmenschen? Warum denken ansonsten vernunftbegabte Menschen, denen die Zirkularität dieses Beispiels sofort einleuchtet, dass sie bei spirituellen Erlebnissen Erkenntnisse einer anderen Qualität erleben als die Protagonisten dieser Anekdote? Unterscheiden sie sich überhaupt voneinander?

Folgen wir einer konstruktivistischen Argumentation, so ist jegliches Wissen, das wir aufbauen, vermittelt durch Reizübertragungen im Gehirn – das Gehirn interpretiert, ja konstruiert aktiv die Bedeutung von Umweltreizen sowie körpereigenen Reizen, die es erreichen.

Das Gehirn als funktional geschlossenes, sich selbst organisierendes, autopoietisches System.

Schon David Hume, Vertreter des Empirismus, folgerte Mitte des 18. Jahrhunderts,

The mind has never anything present to it but the perceptions
(David Hume 1907 [1748]: 162)

– Wahrnehmungen sind alles, was uns zur Verfügung steht. Wissen, Erleben, Beurteilen, und Handeln entstehen im Gehirn; Informationsverarbeitung auf neurophysiologischer Ebene ist nichts anderes als eine elektrochemische Kodierung von Stimuli aus unterschiedlichen Quellen. Da ‚draußen‘, so Heinz von Foerster (1981) gäbe es schließlich weder Licht oder Farbe noch Schall, Musik, noch Wärme oder Kälte, sondern lediglich elektromagnetische Wellen, Schwankungen des Luftdrucks und mit kinetischer Energie getriebene Bewegungen von Molekülen. Und diese physikalischen Reize werden vom Nervensystem nicht etwa in ihrer *Qualität*, also als Farbe, Schall, Temperatur etc. kodiert, sondern ausschließlich in ihrer *Quantität*, nämlich der Stärke ihre Impulse. Nicht das *Was* also wird verarbeitet, sondern nur das *Wieviel*.

So ‚sehen‘ wir beispielsweise nicht einen Baum; vielmehr werden Reize aus der physikalischen Welt über die Rezeptoren auf der Netzhaut an Neuronen weitergeleitet und im visuellen Zentrum des Gehirns als mentales Bild interpretiert – und diese Interpretation ist *notwendig*, denn das durch die Linse ‚einfallende Bild‘ auf der Netzhaut steht auf dem Kopf (Abb 1).

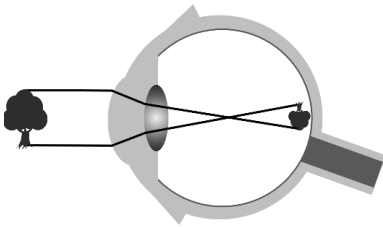


Abb. 1 Optische Wahrnehmung eines Gegenstandes, dessen Bild über die Photorezeptoren der Netzhaut in elektrische Impulse umgewandelt wird, als ein Beispiel für den aktiven Konstruktionsvorgang bei der Interpretation von Sinnesimpulsen im Gehirn⁴

Viele weitere Phänomene der optischen oder anderer Sinnestäuschungen geben Aufschluss, dass die Dinge, die wir bewusst wahrnehmen, Produkte von im physikalischen Spektrum begrenzten Sinneswahrnehmungen, von selektiver Aufmerksamkeit, Kategorisierung, Abgleich mit gespeichertem Vorwissen und aktiver Interpretation sind.⁵ Das Gehirn mit seinem angeborenen Organisationsprinzip hat das Bestreben, die ankommenden Reize zu strukturieren. So wird der Verlust eines Teils des Gesichtsfeldes, der so-

4 Abbildung erstellt durch die Autorin. Baum von <https://pixabay.com/de/illustrations/baum-icon-symbol-zeichen-form-2700181/>.

5 Ich danke einem der Herausgeber für den Hinweis, dass selbst diese Einsicht ja auf empirischen Befunden (zum Beispiel zum Auge) beruht, also selbst nicht sicherer ist als das, was sie bezweifelt.

genannte ‚blinde Fleck‘, vom Gehirn lückenlos ausgefüllt; ein Prinzip, das auf alle Sinne zutrifft.

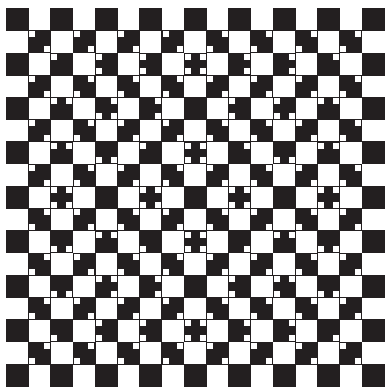


Abb. 2a Alle Linien sind gerade.

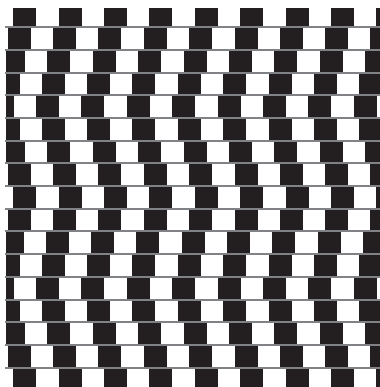


Abb. 2b Alle Linien sind gerade.

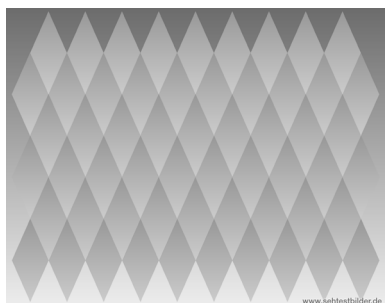


Abb. 2c Alle Rauten sind gleich hell. Der Eindruck entsteht durch einen leichten Farbverlauf der Rauten von oben nach unten (oben hell, unten etwas dunkler) sowie durch den Farbverlauf des Hintergrunds. Der Autor schreibt zu seinem Erklärungsvideo: „Das Auge verstärkt Kontraste, dadurch sieht es so aus, als sei die obere Reihe heller als die untere.“⁶

6 <https://www.youtube.com/watch?v=1DvtYICr9Qc&feature=youtu.be>



Abb. 2d Kippbild: Alter oder junger Mann?



Abb. 2e Kippbild: Alte oder junge Frau, alter oder junger Mann?

- Abb. 2 Interpretationen und Bedeutungszuweisungen im visuellen Bereich des Gehirns; a–c: Optische Täuschungen, d–e: Kippbilder oder Vexierbilder (mehrdeutige Bilder) – unstrukturiertes Material wird nach Abgleich mit dem Gedächtnis vorwiegend strukturiert wiedergegeben, und zwar gemäß der Prägnanz der einzelnen Komponenten; ein Phänomen, das sich mit fortschreitender Zeit verstärkt und auf die Eigendynamik der Gedächtnistätigkeit zurückgeführt wird⁷

Dies gilt auch für die Bewertungen kausaler Zusammenhänge. Die Wahrnehmung präsentiert ausschließlich ein *Nacheinander* (*post hoc*); jedes *Wegeneinander* (*propter hoc*) ist eigene Interpretationsleistung des Beobachters.⁸

Informationen aus der physikalischen Welt, die wir über künstliche Messmethoden, Maschinen, erhalten, sind sogar mehrfach vermittelt: Auch ihre Daten sind dem limitierten Spektrum unterworfen, das sie erfassen können, und müssen zudem wiederum durch das Individuum interpretiert werden – was sie, neben den phänomenologischen Problemen, zusätzlich dem ‚Bestätigungsfehler‘ (*confirmation bias*) unterwirft.

7 Abbildungen a–b: nach <https://www.sehtestbilder.de/optische-taeschungen-illusionen/>; Abbildungen c–e: ‚Optische Täuschung: Helligkeit von Rauten (Kontrast)‘ Quelle: <https://www.sehtestbilder.de/optische-taeschungen-illusionen/optische-taeschung-rauten-helligkeit.php>, ‚Optische Täuschung: alter oder junger Mann?‘ Quelle: <https://www.sehtestbilder.de/optische-taeschungen-illusionen/illusion-alter-oder-junger-mann-sehtest.php>, ‚Optische Täuschung: Alte oder junge Frau oder alter oder junger Mann?‘ Quelle: <https://www.sehtestbilder.de/optische-taeschungen-illusionen/optische-taeschung-alte-junge-frau-alter-junger-mann.php>

8 David Hume (1907 [1748]): *A Treatise of Human Nature*

Diese Selektivität ist nicht etwa als Einschränkung zu bewerten; sie ist vielmehr von lebenswichtiger Bedeutung – sie ermöglicht, aus der Masse von Reizen, die jeden Moment auf das Individuum einströmen, die gerade relevanten herauszufiltern. Ein Vorbeugen der Reizüberflutung; eine Komplexitätsreduktion. Die Reize werden kategorisiert, basierend auf mentalen Strukturen, den vergesetzmaßigten bisherigen ‚Wirklichkeits‘-Erfahrungen des Individuums. So wird die kognitive Verarbeitung um ein Vielfaches erleichtert: Wir erhalten innerhalb kürzester Zeit bedeutungsvolle, bereits geordnete kognitive Repräsentationen, anstelle einer ungeordneten Flut von ‚Rohdaten‘ über die Umwelt. Dies ermöglicht uns, auch komplexe Entscheidungen in sehr kurzer Zeit zu treffen.

Dieses Phänomen kann zu Verzerrungen führen, zu Fehlinterpretationen, wie bei den Linien und Rauten in Abb. 2, Interpretationen, die so automatisiert sind, dass eine Korrektur selbst bei der Einsicht des Fehlers nicht möglich ist (wir ‚wissen‘, dass die Linien gerade und die Rauten gleichfarbig sind,⁹ und können es dennoch nicht ‚sehen‘, so stark und unwillkürlich wirkt die Kategorisierung). Es anderes Beispiel ist der *Magnet-Effekt* der Lautkategorien unserer Sprache, die wir als stärker prototypisch wahrnehmen als es der akustischen Realität entspricht. Ihre Unterschiede zu ähnlichen Lauten einer Fremdsprache können wir mit zunehmenden Alter immer schlechter ‚hören‘ (ein Phänomen, das zum Akzent in der Fremdsprache führt). Unser Wahrnehmungsapparat lässt uns meist keinerlei Möglichkeit, das Ausmaß dieser Verzerrung auszumachen – es ist keine Vergleichsmöglichkeit gegeben.

Den nicht solipsistischen konstruktivistischen Ansätzen steht immerhin der Abgleich verschiedener Erkenntnisquellen zur Verfügung (die Daten einer maschinellen Messung mit meiner eigenen Wahrnehmung – oder besser, was ich als Daten der Messung und meiner Wahrnehmung wahrnehme...; oder die intersubjektive Übereinstimmung in der sozialen Gruppe – gemäß meiner Wahrnehmung – sowie der der sozialen Gesprächspartner):

The lunatic who believes that he is a poached egg is to be condemned solely on the grounds that he is in a minority.

(Russel 1961: 698, zitiert in Jordan 2004: 27)

Eine zirkuläre Hermeneutik.

9 Siehe dazu auch das Video auf der Seite <https://www.sehtestbilder.de/optische-taeuschungen-illusionen/optische-taeuschung-rauten-helligkeit.php>

Worin unterscheidet sich nun diese Art von Erkenntnis, von Bedeutungskonstruktion, von der durch Rückbezug und Kontemplation erreichten inneren, spirituellen?

Man könnte argumentieren, dass die eben beschriebene Form der Erkenntnis hauptsächlich durch Reize aus der Außenwelt hervorgerufen wird, Reize, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen. Hiergegen lässt sich einwenden, dass das Gehirn interne und externe Ereignisse im Prinzip gar nicht unterscheiden kann.¹⁰ Der menschliche Körper verfügt nur über etwa 100 Millionen Sinneszellen, die Reize von außen wahrnehmen, aber über 10.000 Milliarden Synapsen, an denen Informationen weitergeleitet werden. So sind wir „gegenüber Änderungen unserer inneren Umwelt 100.000 mal empfänglicher als gegenüber Änderungen in unserer äußeren Umwelt“.¹¹ Daher kann unser inneres Erleben in viel größerem Maße auf unsere Wirklichkeitswahrnehmung einwirken als äußere Umstände.

Andere innere Zustände, wie beispielsweise unsere Emotionen, würden wir auch nicht auf äußere physikalische Reize zurückführen (sie können mit ihnen einhergehen, ‚fühlen‘ sich aber qualitativ nach etwas anderem ‚an‘ als der eigentliche äußerlich induzierte Sinneseindruck. Sogar Schmerzen können rein innerlich entstehen und nichts mit äußeren Reizen zu tun haben, wie das Beispiel von Phantomschmerzen von fehlenden Gliedmaßen zeigt. Tatsächlich beschäftigt sich ein wichtiger Zweig der psychosomatischen Medizin gerade mit der Frage nach mental induzierten Schmerz- und anderen Zuständen, wenn physiologische Ursachen ausgeschlossen wurden.¹²

Die Qualität dieser Erfahrungen, der äußerlich induzierten und der innerlich hervorgerufenen, lässt sich daher nicht in allen Fällen klar und einfach voneinander trennen. Die Aktivierungsmuster im Gehirn gleichen sich, unabhängig davon, wo der Reiz seinen Ursprung hat. Die ‚Qualität‘ eines Schmerzes durch eine Wunde, oder eines Phantomschmerzes, unterscheidet sich für den Leidenden nicht. Sein Empfinden ist echt – und es entsteht, so die Annahme, in beiden Fällen im Gehirn. Je häufiger und je stärker neuronale Reize sind, desto stärker ‚brennen sie sich in unser Gedächtnis ein‘, desto stärker werden die Nervenbahnen und Verschaltungen,

10 Entscheidend für die Übermittlung eines Impulses auf den Dendriten des Zielneurons ist die chemische Zusammensetzung der Transmittersubstanz, die den synaptischen Spalt ausfüllt. Von Foerster (1981: 50 f) bezeichnet diesen als Mikro-Umgebung des Endorgans Neuron, in der unter gewissen Umständen die Impulsweiterleitung sowohl gehemmt als auch gefördert werden kann, und die damit beeinflusst, welche Reize das ZNS erreichen, und in welcher Intensität sie dies tun.

11 Heinz von Foerster (1981:50 f)

12 Vergleiche zum Beispiel das so genannte *Mind Body Syndrome* (Schubiner 2010); s. a. www.youtube.com/watch?v=oVyH1aOd2M.

die dasselbe Muster immer wieder hervorrufen, und zwar unabhängig von äußerer oder innerer Induktion. Und diese Vorgänge sind lebenswichtig. Ohne diese Automatisierung von Gelerntem wären wir nicht in der Lage, unser Leben zu bestreiten, autozufahren, zu denken, zu sprechen.

Materialisten benutzen dieses Argument für die Begründung, ‚Gotteserlebnisse‘ (wie auch das Bewusstsein allgemein) seien eingebildet, entstünden in einem Teil unseres Gehirns wie alle anderen Einbildungen von Erleben auch. Illusionen. Mentale Zustände als emergente Artefakte ihrer neuronalen Korrelate.

Nicht jeder hingegen kommt zu diesem Schluss. So erwähnte unlängst ein Hildesheimer Pastor in seiner Predigt, dass 95 % unseres Wissens im Un- oder Unterbewussten zuhause seien.¹³ Seine Folgerung aus der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis:

Ich werde doch in meiner Engstirnigkeit nicht hingehen und die Ewigkeit zusammenbürsten!

“Tell me one last thing,” said Harry. “Is this real? Or has this been happening inside my head?”

Dumbledore beamed at him, and his voice sounded loud and strong in Harry’s ears even though the bright mist was descending again, obscuring his figure.

“Of course it is happening inside your head, Harry, but why on earth should that mean that it is not real?”

(*Harry Potter and the Deathly Hallows*, “King’s Cross”, p. 579)

(Eine der stärksten christlichen Allegorien unserer Zeit.)

Aber was, denke ich nun, wenn spirituelle Erfahrungen doch einen ‚von außen‘ oder ‚von anderswo‘ induzierten Ursprung haben, einen, der außerhalb des Erfassungsspektrums der wohlbekannten Sinne liegt, wenn es über sie hinaus einen weiteren ‚Sinn‘ gibt, das, was die religiösen Traditionen den ‚Geist‘ nennen? Oder die Bibel die „erleuchteten Augen des Herzens“ (Eph. 1,18)? (Heute, da ich diesen Abschnitt schreibe, ist Pfingsten. Ein passender Gedanke, irgendwie.) Einen Geist, der sich aus den Geisteswissenschaften vielleicht hat austreiben lassen, aber nicht aus der

13 Pastor Jürgen Loest, Predigt St. Lamberti vom 14.07.2019.

individuellen spirituellen Sehnsucht – einen, der uns die Ewigkeit in die Herzen legt?

Im christlichen Glauben ist dieser Geist die Kraft, die Christus von den Toten auferweckt hat. Die ihn, der Geschichte nach, durchdrungen hat in der nächtlichen Stille des Grabes; eine geistige Lebenskraft, die die physikalischen Gesetze dieser Welt in den Momenten besonderer Entfaltung überwog.

[...] dass der Gott unseres Herrn Jesus Christus [...] euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung, ihn zu erkennen. Und er gebe euch erleuchtete Augen des Herzens, damit ihr erkennt, zu welcher Hoffnung ihr von ihm berufen seid, wie reich die Herrlichkeit seines Erbes für die Heiligen ist und wie überschwänglich groß seine Kraft an uns, die wir glauben, weil die Macht seiner Stärke bei uns wirksam wurde, mit der er in Christus gewirkt hat. Durch sie hat er ihn von den Toten auferweckt und eingesetzt zu seiner Rechten im Himmel [...]

(Eph 1,16-20)

Passend zu diesem Bild schreibt Paulus in seinen Briefen an die Korinther (2. Kor 3,3) und die Römer (5,3), „[ihr seid] ein Brief Christi, [...] geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich Eure Herzen“. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist“.

Die spirituelle Sehnsucht nach einem höheren Sinn in dieser Welt?

So wie sich äußere Reize manchmal nicht von inneren unterscheiden lassen, so wie die inneren, Liebe zum Beispiel, eine Kraft entfalten können, die an Intensität sogar ein Erleben unserer Sinne übersteigen kann, so fühlen wir uns ihrer Gegenwart, ihrer Wirklichkeit, in solchen Momenten ebenso gewiss wie, vielleicht sogar gewisser als der sichtbaren Wirklichkeit um uns herum.

Und wir fühlen uns bestärkt, wenn wir, bei aller Schwierigkeit, dieses Erleben in Worte zu fassen, den Eindruck gewinnen, vielen anderen gehe es ebenso. Anderen, die Liebe erfahren haben, anderen, die Transzendentes erlebt haben.

Glaubenserlebnisse als *innerlich erfahrene Evidenz* – nicht unterscheidbar von anderen Formen erfahrener Evidenz. Zuversicht, Bestärkung, Verfestigung des Erlebten durch intersubjektiven Abgleich – auch dieser ein Teil des ‚Erlebens‘ – eben *not condemned on the grounds that he is in a minority...*

So wie die Geschichte der Person, zum Beispiel, die den vielen Berichten ihrer Freunde über ein ‚inneres Erleben‘ von ‚Gott‘ keinen Glauben schenken konnte, weil sie es einfach zu unlogisch fand – auch wenn diese etwas

zu ‚haben‘ schienen, das ihr selbst unbekannt war. Das sie nie erlebt hatte. Die wusste, andere würden sie niemals mit Argumenten überzeugen; der einzige, der sie von der Existenz eines ‚Gottes‘ überzeugen könnte, und davon ‚wie er ist‘, wäre dieser selbst, so es ihn denn gäbe. Die, ähnlich dem Experiment des Unternehmers (‘‘If I could not find God then God would have to find me’’), diese Frage, ohne Adressaten, in den luftleeren Raum stellte. Und augenblicklich, als sei ein Hebel umgestellt oder ein Licht angezündet worden, ein bisher nicht gekanntes Gefühl von Kraft und Frieden erlebte, hinter das sie fortan nicht zurückkehren konnte.

Persönliche Wahrnehmung. ‚Anekdotische Evidenz‘ – sicher.

Aber: Ist das nicht letztlich doch alles, was wir haben?

Literaturhinweise

- Berkeley, George (1979). *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hamburg: Meiner.
- Bibelgesellschaft, D. (2016). *Die Bibel, nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017*.
- Coit, L. (1996) *Listening*. Ventura, CA: Las Brisas Publishing.
- Coit, L. (2010). *Awakening*. Ventura, CA: Las Brisas Publishing.
- Dennet, D. C. (1993). *Consciousness Explained*. London: Penguin.
- Foerster, H. von (1981). „Das Konstruieren einer Wirklichkeit.“ in P. Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit: Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?*, 6. Aufl. München: Piper, 39-60.
- Fosnot, C. T. (Hg., 1990). *Constructivism: Theory, Perspectives, and Practice*. New York, London: Teachers College, Columbia University.
- Glaserfeld, E. von (2008). *Key Works in Radical Constructivism*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Glaserfeld, E. von (2013). *Wege des Wissens: Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken* (2. korrigierte Auflage). Heidelberg: Carl Auer.
- Hume, D. (1907). *An Enquiry of Human Understanding and Selections from A Treatise of Human Nature*. Chicago: The Open Court Publishing.
- Jongbloed, H.-C. (1987). „Aktuelles Stichwort: »Autopoiese«“. *Kölner Zeitschrift für Wirtschaft und Pädagogik* 2/3, 75-80.
- Jordan, G. (2004). *Theory Construction in Second Language Acquisition*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 29-37.

- Kant, I. (1787 / 1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmidt (Hg.), Hamburg: Meiner.
- Kuhl, P. K., Conboy, B., Coffey-Corina, S., Padden, D., Rivera-Gaxiola, M., Nelson, T. (2008). "Phonetic learning as a pathway to language: new data and native language magnet theory expanded (NLM-e)." *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 363/1493, 979-1000.
- Maturana, H. (1996). *Was ist Erkennen?* München, Zürich: Piper.
- Metzinger, T. (1996). „Niemand sein: Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen?“. In S. Krämer (Hg.), *Bewußtsein: Philosophische Beiträge*. Frankfurt: Suhrkamp, 130-154.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge: MIT Press.
- Popper, K. R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Popper, K. R. (1963). *Conjectures and Refutations*. London: Hutchison.
- Popper, K. R. (1972). *Objective Knowledge*. Oxford: OUP.
- Roth, G. (1987). „Die Entwicklung kognitiver Selbstreferentialität im menschlichen Gehirn.“ in D. Baecker, J. Markowitz, R. Stichweh, H. Tyrell, H. Willke (Hg.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp, 394-422.
- Rowling, J. K. (2007). *Harry Potter and the Deathly Hallows*. London: Bloomsbury.
- Sarno, J. E. (2006). *The Divided Mind: The Epidemic of Mindbody Disorders*. New York: HarperCollins Publishers.
- Schmitt, É.-E. (2005). *Das Evangelium nach Pilatus*. Zürich: Ammann.
- Schubiner, H., with Betzold, M. (2010). *Unlearn Your Pain*. Pleasant Ridge, MI: Mind Body Publishing.
- Secretan, L. (2004). *Inspire – What Great Leaders Do*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Secretan, L. H. (2006). *One: The Art and Practice of Conscious Leadership*. Caledon, Ontario: Secretan Center Inc.
- Watzlawick, P. (2018). *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* München: Piper.
- Watzlawick, P. (Hg., 1981). *Die erfundene Wirklichkeit: Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?*, 6. Aufl. München: Piper.
- Watzlawick, P., Krieg, P. (Hg., 1991). *Das Auge des Betrachters: Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster*. München: Piper.

Möglichkeit transzendenter Erfahrung im (Wissenschafts)Beruf

CHRISTINA BERMEITINGER

„Wissenschaft heißt lesen, beobachten, hinhören, zurück und voraus schauen, verstehen, nachdenken, diskutieren, entwerfen, aufschreiben, korrigieren, alles verwerfen und wieder ganz von vorne anfangen. Oder nicht alles verwerfen. Publizieren, kleine, stille Triumphe feiern. Bestätigung erfahren bei einem Fachvortrag, in einer Rezension, durch das beiläufige Lob eines Kollegen. Oder vehemente Kritik erdulden. Positionen räumen oder halten, dazulernen. Wissenschaft heißt Lampenfieber, aktive, fröhliche und begabte Studentinnen und Studenten erleben, ratlos sein, gute und schlechte Vorlesungen halten. Heißt mehrtägige Seminare an entlegenem Ort, heißt Studienexkursionen nach Den Haag, Luxemburg, Straßburg und Brüssel, heißt Klausuren korrigieren und bewerten, Bachelor- und Masterarbeiten, Doktorarbeiten. Lange und kurze mündliche Prüfungen. Gutachten für Studentinnen und Studenten, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in Berufungsverfahren für andere Fakultäten. Wissenschaft heißt Teil einer Institutsmannschaft sein, im Team gemeinsam durch dick und dünn gehen, heißt Verantwortung als Last und Freude erfahren. Heißt Doktorandinnen und Doktoranden treffen, beraten, ermuntern, behutsam lenken, zusehen, wie Wissenschaft wächst. Wissenschaft heißt Gremiensitzungen absolvieren, viel Unvernunft und viel Klugheit und allem begegnen, was dazwischen liegt, heißt um Erst- und Drittmittel kämpfen. Wissenschaft heißt den Gesetzgeber beraten und vor Gerichten auftreten. Wissenschaft heißt mit beiden Beinen auf dem Boden stehen oder es wenigstens versuchen. Politik und Gesellschaft den Spiegel vorhalten, die systemische Bedeutung von Bildung betonen, für Wahrheit eintreten, gegen Vorurteile und Dummheit kämpfen, guten Wissenschaftsjournalismus genießen, schlechten verachten. Wissenschaft heißt müde und erschöpft sein, nie am Ziel sein, gegenüber Ignoranz Ohnmacht empfinden. Wissenschaft heißt Freundschaften pflegen, hier und über die Grenzen hinweg, heißt sentimental und anhänglich sein und Freunde aus den Augen verlieren. Heißt Wissenschaftsrituale, Talare, Amtsketten und Laudationes schmunzelnd erleben. Wissenschaft heißt an die Zukunft glauben. Wissenschaft heißt das Gefühl haben, ein winziges Teil von etwas Größerem zu sein, das ich nie verstehen werde. Wissenschaft heißt leben.“

Kempen (2019, S. 30)

Eine bessere Auflistung zum Tätigkeitsspektrum eines Wissenschaftlers könnte es kaum geben. Es beginnt mit Lesen und endet mit Leben. Dazwischen wird geschrieben. In der experimentellen Psychologie, einer empirischen Wissenschaft, gehört zum Wissenschaftsprozess ganz maßgeblich – und in der Regel vor dem Schreiben – die Erhebung von Daten, häufig Daten von Versuchspersonen. Dazu sind eine Reihe von Vor- und Zwischenschritten nötig: die Erstellung von Materialien, die Programmierung der Experimente, die Interaktion mit Versuchsleitern, die Vorbereitung von Laboren und Equipment – und schließlich das Aufbereiten und Auswerten der Daten.

Ich könnte mich nun beispielsweise dem faszinierenden Thema Lesen – nach Meinung einiger die „größte Erfindung der Menschheit“ (Dehaene, 2010, Untertitel) – aus psychologischer Sicht widmen oder die psychologischen Grundlagen von Spiritualität und deren Auswirkung näher beleuchten. Für eine Auseinandersetzung mit der Frage „Spiritualität heute“ (Tholen, in diesem Bd.) erschien mir jedoch eine andere Assoziation und Leitfrage tragfähig und wert genug, um eine mehr oder weniger psychologisch-wissenschaftliche Annäherung zu wagen: Wie viel Spiritualität – oder zumindest die Möglichkeit transzendenter Erfahrung – steckt in unserer täglichen Arbeit und im wissenschaftlichen Tun?

Tholen (in diesem Bd.) lässt viel Raum für verschiedenste und sehr breite Verständnisse von Spiritualität. Es geht um Innerlichkeit (S. 18), um Bei-sich-selbst-Sein (S. 18), um das Fragen nach dem Sinn (S. 18), um subjektive Erfahrungen des Transzendenten, des Gemeinschaftlichen, des Sinns, des Wahrhaftigen und Authentischen (S. 18), um die Ekstase des Augenblicks (S. 20), darum, sich auf die Wirklichkeit einzulassen (S. 20), um Lebenskunst (S. 20 etc.), um Ästhetik der Existenz (S. 22), Selbstsorge und Sorge für andere (S. 22), um die Einheit von Körper, Seele und Geist (S. 23), um die Gestaltung der Existenz (S. 23), um Freiheit (S. 23), um Abstand zu sich selbst (S. 25), darum, sich selbst gegenwärtig zu werden (S. 25), um Herstellung von Widerstandskraft, Autonomie und zugleich Teilnahme- und Resonanzfähigkeit (S. 25). Um dies alles oder zumindest manches davon zu erreichen, gibt es verschiedene Praktiken, von denen Tholen insbesondere die Praxis des Lesens und Schreibens, die sich aufeinander beziehen und Hand in Hand gehen, herausgreift. Lesen und Schreiben sind nun wiederum zentrale Tätigkeiten im beruflichen und wissenschaftlichen Alltag – siehe oben.

Unsere Leitfrage ist nun also: Wo bieten sich Möglichkeiten solch spirituell-transzendenter Erfahrung im (wissenschaftlichen) Beruf? Um die Frage hier einzugrenzen, bediene ich mich im Folgenden eines – wohlge-merkt insbesondere innerhalb der Psychologie nicht unumstrittenen (z. B. Hassmén, Keegan & Piggott, 2016; Keller & Landhäußer, 2011; Løvoll & Vittersø, 2014; Moran & Toner, 2017; Rheinberg & Vollmeyer, 2004; Swann, Piggott, Schweickle & Vella, 2018) – Konzepts, das außerhalb der Psycho-

logie überaus positiv aufgenommen und breit rezipiert wird und wurde (z. B. Rheinberg, 2010); es handelt sich um einen Zustand, den viele aus ihrem Selbsterleben kennen (nur 10 % der Bevölkerung ist der Zustand unbekannt laut Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse, 2000, zitiert nach Rheinberg, 2010). Es soll um Flow gehen.

Flow

Flow als Begriff und Konzept ist fast konstitutiv mit einer Person verbunden, nämlich mit Mihaly Csikszentmihalyi. In seinem 1975 veröffentlichten Buch „Beyond Boredom and Anxiety“ beschrieb er Flow als einen Zustand optimaler Erfahrung. „Bei diesem Zustand handelt[] es sich um das selbstreflexionsfreie, gänzliche Aufgehen in einer glatt laufenden Tätigkeit, bei der man trotz voller Kapazitätsauslastung das Gefühl hat, den Geschehensablauf noch gut unter Kontrolle zu haben.“ (Rheinberg, 2010, S. 380) Mit dem Titel seines Buches setzte Csikszentmihalyi zudem einen Kontrapunkt zu dem Werk „Beyond Freedom and Dignity“ des Behavioristen Frederic B. Skinner (1971) (vgl. Engeser & Schiepe-Tiska, 2012). Csikszentmihalyis Werk war der Frage gewidmet, welche Aspekte eine Tätigkeit wertvoll und befriedigend werden lassen. Langeweile kennzeichnet eine Unterforderung, bei der die Fähigkeiten einer Person für die aktuelle Ausführung einer Tätigkeit nicht in befriedigender Weise benötigt werden. Ängstlichkeit (oder auch „Overload“ oder Frustration) entsteht, wenn die aktuelle Aufgabe die Fähigkeiten der Person übersteigt. Dazwischen liegt nach Csikszentmihalyis (1975) erster Konzeptualisierung (auch bekannt als channel model oder Diagonal-Modell) der Flow. Inzwischen wird Flow differenzierter konzeptualisiert und es wird anerkannt, dass es verschiedene Flow-Zustände gibt (für einen Überblick siehe Moneta, 2012; Kritik an der Aufgabe des Diagonal-Modells zugunsten weniger einfacher Modelle kommt dagegen z. B. von Keller & Landhäußer, 2011).

Csikszentmihalyi (1975; 1996; Nakamura & Csikszentmihalyi, 2004) identifizierte verschiedene (sechs bis neun) Elemente des Flow-Zustands (Zusammenfassung auch nach Dietrich, 2004; Rheinberg, 2010; Engeser & Schiepe-Tiska, 2012; Swann et al., 2018).

- Es besteht eine optimale Balance zwischen Anforderung und Fähigkeit; die Anforderung ist i. d. R. hoch, man hat dennoch das Gefühl, sowohl die eigenen Handlungen als auch die Anforderungen der Umwelt gut unter Kontrolle zu haben.
- Sowohl die Anforderungen als auch die Rückmeldungen werden als eindeutig erlebt. Man weiß zu jedem Zeitpunkt und ohne Nachdenken, was richtig und als nächstes zu tun ist.

- Der Handlungsablauf wird als flüssig, gleitend von einem Schritt zum nächsten und glatt ablaufend erlebt.
- Es ist nicht nötig, sich intentional zu konzentrieren; Aufmerksamkeit ist auf einen begrenzten Ausschnitt fokussiert. Kognitionen, die nichts mit der Regulation der aktuellen Tätigkeit zu tun haben, werden ausgeblendet.
- Es kommt zu einer stark veränderten Zeitwahrnehmung (Zeit wird als entweder sehr schnell oder sehr langsam ablaufend erlebt), man vergisst die Zeit regelrecht und man kann nicht angeben, wie lange man sich der Tätigkeit schon widmet.
- Es kommt zu einem Verschmelzen mit der Tätigkeit, Reflexivität und Selbst-Bewusstsein gehen verloren, man ist sich zwar seiner Handlungen bewusst, jedoch weder des Bewusstseins noch sozialer Evaluation und auch nicht seiner selbst; man wird gänzlich von der Tätigkeit absorbiert und verschmilzt mit dieser und der Welt („transcendence of individuality“, „fusion with the world“, Csikszentmihalyi, 1975, S. 42).
- Externale Ziele oder Belohnungen sind nicht nötig, die Tätigkeit und das Flow-Erleben selbst sind das Ziel und als Belohnung ausreichend.

Die prominentesten Definitionen für Flow haben die folgenden drei Elemente als Kernkonzepte von Flow gemeinsam: Absorption, also das völlige Eintauchen in eine Tätigkeit, Freude/Vergnügen sowie intrinsische Motivation (vgl. z. B. Bakker, 2008). Die „Definitionen“ von Flow umfassen sowohl das Flow-Erlebnis selbst als auch Voraussetzungen dafür und teilweise auch Konsequenzen von Flow, welche als stark zusammenhängend gelten und lange Zeit kaum separat voneinander untersucht wurden (vgl. z. B. Llorens, Salanova & Rodriguez, 2013).

Forschungsmethoden, Erfassung von Flow und zentrale Ergebnisse

In der Regel wird Flow mittels speziell entwickelter Fragebögen und Verfahren (z. B. die Flow-Kurzskala, FKS, Rheinberg, Vollmeyer & Engeser, 2003; die Flow State Scale-2, FSS-2, Jackson & Eklund, 2002; die Work-related Flow scale, WOLF, Bakker, 2008), Interviews, Tagbüchern und häufig retrospektiv erfasst. Insbesondere eine Methode ist eng mit der Flow-Forschung verbunden, die sogenannte Experience Sampling Methode (ESM; Csikszentmihalyi, Larson & Prescott, 1977), bei der die Probanden über einen längeren Zeitraum (z. B. eine Woche) zu unvorhersehbaren Zeiten

ein Signal erhalten und dann sowohl ihr aktuelles Befinden als auch die momentan ausgeführte Tätigkeit beurteilen sollen. Für einen Überblick über die Messmethoden und verschiedene Konzeptualisierungen von Flow siehe insbesondere Moneta (2012; siehe auch Engeser & Schiepe-Tiska, 2012; Nakamura & Csikszentmihalyi, 2004).

Inzwischen gibt es eine Reihe neurowissenschaftlicher und psychophysiologischer Studien zu Flow (für einen Überblick z. B. Cheron, 2016). Flow wird dabei vor allem mit kurzzeitigem Stress in Verbindung gebracht – der Umgang mit Herausforderungen führt zu einer Aktivierung physiologischer Reaktionen, die die für die Tätigkeit nötigen Ressourcen bereitstellen (z. B. Cheron, 2016; Keller, Bless, Blomann & Kleinböhl, 2011; de Sampaio Barros, Araújo-Moreira, Trevelin & Radel, 2018; Peifer, Schulz, Schächinger, Baumann & Antoni, 2014).

Neben der Beobachtung und den Selbstberichten aus dem Alltag wird seit ein paar Jahren auch experimentell zu Flow geforscht (für einen Überblick siehe Moller, Meier & Wall, 2010). Flow konnte dabei (auch im Labor) nicht nur bei positiv besetzten Tätigkeiten (z. B. Computerspiele wie Pong, Tetris, Pacman, Roboguard, z. B. Keller & Bless, 2008; Keller et al., 2011; de Sampaio Barros et al., 2018; Rheinberg & Vollmeyer, 2003; Vollmeyer & Rheinberg, 2003), sondern auch bei negativ besetzten Tätigkeiten wie Kopfrechnen induziert oder beobachtet werden (z. B. Keller & Landhäußer, 2011; Ulrich, Keller, Hoenig, Waller & Grön, 2014), solange sie sich im optimalen Bereich zwischen Anforderung und Fähigkeiten befinden. Der Zusammenhang von Anforderungen und Fähigkeiten konnte dabei experimentell belegt werden – das Flow-Erleben ist umso höher, je höher die Anforderungen sind. Dies gilt jedoch nur, solange die Aufgabe als nicht zu schwierig erlebt wird, ab dann sinkt das Flow-Erleben wieder. Es ist von einem wechselseitigen Zusammenhang zwischen Flow und Leistung auszugehen: Flow führt zu Leistungssteigerung und bessere Leistungen wirken gleichzeitig Flow-förderlich.

Weitere empirische Studien zeigen, dass die Wichtigkeit einer Aufgabe maßgeblichen Einfluss auf die Balance von Fähigkeiten und Anforderungen hat. Bei unwichtigen Aufgaben wie etwa Computerspielen wirkt sich eine Balance von Fähigkeiten und Anforderungen eher Flow-förderlich aus. Bei wichtigen Aufgaben wie etwa Klausuren hingegen kommt es eher zu Flow, wenn die Fähigkeiten über den Anforderungen eingeschätzt werden (Engeser & Rheinberg, 2008).

Zusammengenommen ergibt sich daraus, dass Tätigkeiten nicht per se positiv bewertet werden müssen, um zu Flow führen zu können. Insgesamt geht man davon aus, dass fast alle Tätigkeiten potenziell zu Flow führen können, darunter auch Routinetätigkeiten (z. B. Rheinberg, 1996). Csikszentmihalyi (1975) führt sogar Berichte Flow-ähnlicher Zustände aus Konzentrationslagern an. Er schließt daraus, dass grundsätzlich jede

Tätigkeit zu Flow führen und von Menschen in einen derartigen Zustand verwandelt werden könne (Rheinberg, 2010). Es werden an späterer Stelle noch einige Faktoren aufgeführt, die Flow wahrscheinlicher oder weniger wahrscheinlich werden lassen. Allerdings konstatieren auch nach mehr als 40 Jahren Forschung Csikszentmihalyi, Larter und Weinkauff Duranso (2017), dass es kein Rezept gäbe, dessen Befolgung zuverlässig zu einem Flow-Erlebnis führen würde. Es seien zwar notwendige Bedingungen für Flow-Zustände bekannt, aber diese seien nicht hinreichend (siehe auch Rheinberg & Vollmeyer, 2004). Auch die zum Flow beitragenden Mechanismen sind bisher nur unzureichend erforscht. Insgesamt kann man bei Flow nicht davon sprechen, dass es bereits eine Theorie (zu Fragen des wie und warum) gäbe, bisher handelt es sich größtenteils um eine Beschreibung eines Phänomens (Swann et al., 2018). Eine Ausnahme hierzu liefern erste Versuche, die sich um eine neurowissenschaftlich begründete Erklärung des Flow-Zustands und insbesondere die Auflösung des im Folgenden beschriebenen Paradoxons bemühen.

Paradoxon zum Verhältnis von Anstrengung und Leistung

Traditionelle Aufmerksamkeits-theorien nehmen an, dass bessere Leistung mit einem gesteigerten bewussten Aufwand verbunden ist. Je höher die Aufgabenanforderungen sind, desto mehr Anstrengung ist nötig (objektiv, gemessen am Kalorienverbrauch des Gehirns, und subjektiv i. S. v. wahrgenommener Anstrengung). Bei Flow hingegen sinkt die wahrgenommene Anstrengung, die Tätigkeit scheint im Gegenteil automatisch und außerhalb der bewussten Kontrolle abzulaufen, und dennoch werden Höchstleistungen vollbracht (Dietrich & Stoll, 2010; Moller et al., 2010). Dietrich (2004) vermag diesen vermeintlichen Widerspruch aufzulösen, indem er auf zwei, funktional und anatomisch distinkte, Informationsverarbeitungssysteme – das explizite und das implizite System – und einen Balanceakt zwischen Flexibilität und Effizienz zwischen diesen zwei Systemen verweist. Das explizite System ist langsam, kapazitätslimitiert, regelbasiert, kontextunabhängig, sophistiziert, sein Inhalt kann bewusst und verbalisiert werden, es repräsentiert Informationen mit zahlreichen Details und ist spezialisiert auf komplexe Anforderungen, die einen hohen Kalkulationsaufwand haben und sich insbesondere auf hypothetische Zukunftsszenarien beziehen. Dagegen ist das implizite System primitiver, es arbeitet automatisch, reflexiv, schnell und effizient, ist in der Jetzt-Zeit verankert, es liefert jedoch keine Metarepräsentationen und ist weniger flexibel, wenn es z. B. um den Erwerb neuen Wissens und die Anpassung an neue Anforderungen geht.

Im Einklang mit traditionellen Aufmerksamkeitstheorien wird die Leistung bei Anfängern dann besser, wenn Anstrengung und Aufmerksamkeit gesteigert werden. Jedoch insbesondere hochgradig gelernte (motorische) Handlungen, wie Experten (z. B. im Sport oder in der Musik) sie ausführen können, kann das implizite System effizient und in hoher Qualität kontrollieren. Optimale Leistung bei einer lange eingeübten motorischen Aufgabe ist mit einem Maximum an „Implizitheit“ und einem Minimum an Anstrengung und Aufmerksamkeit assoziiert. Sobald das explizite System eingeschaltet wird – z. B. durch explizite Aufmerksamkeitslenkung auf einen Aspekt der motorischen Ausführung („Ihre Vorhand ist wirklich exzellent!“) –, bricht die Leistung ein, da das explizite System den hohen Anforderungen in puncto Geschwindigkeit und schneller Integration sensorischer und motorischer In- und Outputs nicht standhält. Dietrich (2004) schlägt dementsprechend vor, dass Flow eng mit impliziter Ausführung assoziiert ist und das explizite System herunterreguliert wird. Wie generell bei veränderten Bewusstseinszuständen (z. B. durch Meditation, bewusstseinsverändernde Drogen, Hypnose oder beim Träumen etc.) liegt nach Dietrich (2004) auch bei Flow eine Hypofrontalität vor, die sich durch eine temporäre Reduktion der Aktivität der funktionalen Netzwerke im präfrontalen Kortex kennzeichnet; höhere Verarbeitungsstufen und insbesondere Selbst-Bewusstsein werden damit inhibiert (vgl. auch Ulrich et al., 2014). Es handelt sich demnach nicht um einen „höheren Bewusstseinszustand“, sondern im Gegenteil – das System arbeitet dann insbesondere unter Rückgriff auf evolutionär früh entwickelte Verarbeitungsareale (und damit auf eher „niedrigem Level“). Die Errungenschaften des menschlichen Denkens (und Seins?) – darunter insbesondere die Planung der Zukunft, die mentale Simulation und das Durchspielen verschiedener Möglichkeiten, die Reflektion der Vergangenheit, also eben gerade der kognitive Umgang mit Dingen, die nicht im Hier und Jetzt passieren – werden dabei sozusagen ausgeschaltet, zumindest nicht benötigt. Des Weiteren konnte gezeigt werden, dass während eines Flow-Zustands die Amygdala-Aktivität reduziert ist, wodurch auch die Wahrnehmung von Bedrohungen, die hinderlich für Flow wäre, gehemmt wird (z. B. Phelps, 2006).

Auch die Sync Theorie (Weber, Huskey & Craighead, 2016) liefert eine mögliche Erklärung, warum trotz geringerer Anstrengung eine höhere Leistung erzielt werden kann. Nach dieser Theorie handelt es sich bei Flow um einen Zustand, in dem bestimmte neuronale Netzwerke synchronisiert sind (das heißt sie oszillieren in derselben Frequenz) und dadurch (wie alle synchronisierten Netzwerke) besonders effizient und mit einem Minimum an Energie arbeiten. Im Flow arbeiten insbesondere die Aufmerksamkeits- und Belohnungs-Netzwerke in synchronisierter, dadurch energiesparender und effizienter Weise, zusammen. Die beiden Netzwerke können dabei noch weiter unterteilt werden (Aufmerksamkeit: „alerting“, orientieren, ausführen; Belohnung: in Erwartung einer Belohnung vs. während der Belohnung).

Flow bei der Arbeit, Flow in der Wissenschaft

Wie oben bereits erwähnt, geht man davon aus, dass fast alle Tätigkeiten potenziell zu Flow führen können. Und so konnte bisher eine Vielzahl von Tätigkeiten identifiziert werden, bei deren Ausführung Flow hervorgerufen werden kann, darunter insbesondere Tätigkeiten aus den Bereichen Sport und Spiel (z. B. Schachspielen, Computerspielen, Klettern, Rennsport, Skifahren, Tanzen oder Tennis), Musik (z. B. Free-Jazz-Improvisation), handwerkliche/künstlerische Aktivitäten (z. B. Malen, Graffiti-Sprayen) sowie geistig produktive und sozial interaktive (insbesondere sexuelle) Aktivitäten (zusammenfassend z. B. Dietrich, 2004; Rheinberg, 2010).

Flow-Zustände werden nicht nur in der Freizeit, sondern auch während der Arbeit erlebt (z. B. Csikszentmihalyi, 2000, 2004; Csikszentmihalyi & LeFevre, 1989; Fullagar & Delle Fave, 2017; Rheinberg et al., 2007), etwa von Komponisten, Chirurgen während der Operation, Lehrern (Salanova, Bakker & Llorens, 2006), Managern (Nielsen & Cleal, 2010), Universitätsdozenten, technischen Angestellten, Laborarbeitern, Verkäufern, Beschäftigten in der Fliesen-/Keramikproduktion (Salanova, Martinez, Cifre & Schaufeli, 2005, zitiert nach Llorens et al., 2013), Industriemitarbeitern, Versicherungsmitarbeitern, Trainern, Mitarbeitern der Regierung, in Restaurants, im Kultur-, Kommunikations-, Bildungsbereich und Transportwesen und zahlreichen weiteren (Bakker, 2008), selbst von einem Angestellten in einem Feinkostgeschäft, der die einzige Aufgabe hat, Lachs-Sandwiches herzustellen (Csikszentmihalyi, 2004) (und natürlich von Berufs-Tänzern, -Schachspielern, -Skifahrern etc., siehe oben). Allerdings werden Flow-Erlebnisse bei Weitem nicht von allen Menschen erlebt, Triemer (2001, zitiert nach Rheinberg & Vollmeyer, 2004) etwa berichtet, dass nur ca. 30 % der von ihr befragten Personen verschiedenster Berufsgruppen (darunter auch Wissenschaftler) Flow während ihrer beruflichen Tätigkeit kennen. Swann, Keegan, Piggott und Crust (2012) betonen (spezifisch für den Bereich Elitesport) zwölf Faktoren, die ein Flow-Erlebnis beschleunigen, wobei es sich nicht um kausale Ursachen von Flow handele, darunter z. B. effektive Vorbereitung, positive Gedanken und Emotionen, optimale Umgebung und Situationsbedingungen, positives Feedback, optimale Motivation. Auch Büroarbeit kann zu Flow führen, wobei das Bearbeiten komplizierter und ungewöhnlicher Fälle, spezielle Arbeiten am PC (z. B. Programmieren) und das Erlernen neuer Dinge als Flow-förderlich genannt werden. Als hinderlich für einen Flow-Zustand werden Störungen, Großraumbüros, hoher Zeitdruck, der zur Notwendigkeit oberflächlicher Bearbeitung führt, sowie ein schlechtes soziales Klima genannt (Triemer, 2001, zitiert nach Rheinberg & Vollmeyer, 2004; zusammenfassend Rheinberg, 2010). Wohingegen Brainstorming nicht mit Flow assoziiert ist, sind Situationen,

in denen es um Planen, Problemlösen und Evaluation geht, Prädiktoren von Flow (Nielsen & Cleal, 2010). Bei Brainstorming ist möglicherweise die Aufgabe und Situation zu unklar, so dass Personen nicht das Gefühl haben können, Kontrolle über die Situation zu haben (Nielsen & Cleal, 2010). Universitätsdozenten und Manager erlebten übrigens häufiger Flow als die meisten anderen Berufsgruppen, insbesondere häufiger als Sachbearbeiter oder Personen in der Produktion. Grundsätzlich scheint zu gelten, dass Flow mit höherer Wahrscheinlichkeit – eben auch im Beruf – eintritt, wenn die Tätigkeit herausfordernder ist und wenn die Menschen glauben, dass sie die entsprechenden Fähigkeiten und Fertigkeiten haben, um mit diesen Herausforderungen umzugehen. Tätigkeiten, in denen ein hohes Maß an Autonomie, Feedback und Abwechslung sowie die Möglichkeit, selbst zu wachsen, vorherrscht, wie beispielsweise kreatives Tun, führen häufiger zu Flow (z. B. Bakker, 2005, 2008; Llorens et al., 2013; Mierke, Scheidtmann & Ibrahimova, 2017; Warr, 1990; dagegen z. B. Nielsen & Cleal, 2010). Hoher Workload und hohe emotionale Beanspruchung sind mit mehr Absorption assoziiert; Personen berichten dann, dass sie häufig die Zeit vergessen und total in der Aufgabe aufgehen. Allerdings ist eine hohe emotionale Beanspruchung (insbesondere durch emotional beanspruchende Klienten) gleichzeitig negativ mit der Freude an der Tätigkeit assoziiert. Umgekehrt hängen soziale Unterstützung und Anerkennung durch Kollegen mit der Freude an der Tätigkeit, aber nicht mit den anderen Flow-Bestandteilen zusammen (Bakker, 2008).

Von Tholen (in diesem Bd.) wurden insbesondere die Tätigkeiten Lesen und Schreiben herausgegriffen. Bereits früh wurde Lesen als eine der häufigsten Aktivitäten, die zu Flow führen, berichtet (Massimini, Csikszentmihalyi & Delle Fave, 1988; McQuillan & Conde, 1996; Sato, 1988). Über verschiedene Kulturen und Stichproben hinweg gaben mehr als 20 % der Befragten Lesen als die häufigste von ihnen erlebte Flow-Aktivität an (Massimini et al., 1988). Delle Fave und Massimini (2003) finden bei einer Stichprobe aus Lehrern Lesen als die Nummer eins unter den Aktivitäten, die mit optimalem Erleben assoziiert sind, bei Medizinern rangiert Lesen immerhin auf Platz vier (nach Arbeit, Hobbies und Sport auf den Plätzen eins bis drei). Nach Sato (1988, zitiert nach McQuillan & Conde, 1996) haben annähernd alle Personen schon einmal eine optimale Erfahrung im Sinne eines Flows beim Lesen erlebt. McQuillan und Conde (1996) untersuchten die Bedingungen und Umstände, unter denen es zu einem Flow-Erlebnis beim Lesen kommt. Sie untersuchten sowohl Kinder als auch Studenten und Erwachsene aus verschiedenen Berufen. Am wahrscheinlichsten kam es beim Lesen zu Flow, wenn die Texte von den Lesern selbst ausgewählt und zum Vergnügen gelesen wurden. Texte, die für die Arbeit zu lesen waren, führten am seltensten (nur in ca. 3 % der Fälle) zu Flow. Unabhängig davon, ob die Texte selbst gewählt oder zugeteilt waren, kam es eher zu Flow,

wenn (1) ein Interesse am Thema oder am Autor vorlag, (2) Vorwissen zum Thema vorlag, (3) die Person durch den Text neue Informationen erhalten konnte oder vergessene geglaubte Informationen auffrischen konnte, (4) die Person das Gefühl hatte, persönlich oder intellektuell vom Text zu profitieren. Einzelne Personen gaben an, dass sie Texte, die während der Arbeit zu lesen waren, häufig nur nach bestimmten Informationen, die zum Lösen eines vorliegenden Problems nötig waren, abgescannt hatten und dadurch gar nicht in ein richtiges Lesen und schon gar nicht in einen Flow gekommen sind. Schreiben wird ebenfalls regelmäßig mit Flow in Verbindung gebracht (z. B. „The act of writing justifies poetry.“ Csikszentmihalyi, 1975, S. 47; Dietrich, 2004), scheint jedoch weniger spezifisch untersucht.

Paradoxon der Arbeit

Obwohl Flow auch (und im Übrigen insbesondere) während der Arbeit erlebt wird, wird Arbeit(en) weniger positiv als Freizeit(aktivitäten) bewertet. Dieses Phänomen, ein weiteres Paradoxon, wird im Folgenden näher beschrieben.

Das Paradoxon der Arbeit besagt, dass Menschen während der Arbeit mehr Flow-Zustände haben, jedoch würden sie lieber etwas anderes tun als arbeiten; während der Arbeit tritt mehr (i. d. R. häufiger) Flow auf als in der Freizeit, gleichzeitig wird während der Freizeit mehr Glück und Zufriedenheit erlebt als während der Arbeit (Csikszentmihalyi & LeFevre, 1989; Schallberger & Pfister, 2001; Rheinberg, Manig, Kliegl, Engeser & Vollmeyer, 2007; Schlackl, 2012). Dieser Befund konnte für verschiedenste Berufsgruppen gezeigt werden und beschränkt sich nicht auf komplexe berufliche Tätigkeiten, sondern kann auch bei stark routinisierten Beschäftigungen gefunden werden (z. B. bei Mitarbeitern in der Keramikindustrie, Llorens et al., 2013). Sogar beim Vergleich von aktiven Freizeitaktivitäten und Arbeit bleibt der Befund bestehen (Engeser & Baumann, 2016): Personen erleben mehr Flow während der Arbeit als während aktiver Freizeitbeschäftigungen, am wenigsten Flow wird während passiver Freizeitbeschäftigungen (Filme sehen, Musik hören, ausruhen, Kaffee-/Essenspause machen) erlebt. Verpflichtungen des täglichen Lebens (z. B. Kochen, Putzen, Essen, Autofahren etc.) lagen zwischen aktiven und passiven Freizeitbeschäftigungen (siehe auch Delle Fave & Massimini, 2003). Gleichzeitig empfinden Menschen weniger negative Emotionen und mehr Glück/Zufriedenheit bei aktiven wie auch bei passiven Freizeitbeschäftigungen als bei der Arbeit (Alltagsverpflichtungen liegen zwischen Arbeit und Freizeit). Auch nach Überwindung der anfänglichen methodischen Probleme (vgl. Engeser & Baumann, 2016; Llorens et. al, 2013) lässt sich das Paradoxon der Arbeit noch immer finden.

Csikszentmihalyi und LeFevre (1989) vermuten, dass dieses Paradoxon aufgrund sozialer Normen, die Arbeit per se als wenig attraktiv gelten lassen, auftritt. Personen richten dementsprechend ihre Antworten bei der Beurteilung ihrer Zufriedenheit nach dieser sozialen Konvention aus und weniger nach ihren wirklichen Gefühlen. Nach einem weiteren Erklärungsansatz der Autoren könnte es deshalb zu weniger Flow in der Freizeit kommen, da Menschen eventuell während unstrukturierter freier Zeit nicht in der Lage sind, die eigene psychische Energie entsprechend zu organisieren, wodurch sie zu viel fernsehen und andere Medien konsumieren. Dies wiederum könnte nach Csikszentmihalyi und LeFevre daran liegen, dass ihnen die entsprechende Persönlichkeit fehle und sie generell herausfordernde Situationen meiden. Weitere Spekulationen der Autoren gehen dahin, dass eventuell eine zu geringe Sozialisation für Flow-Aktivitäten oder ein blindes Vertrauen in Fernsehen und andere Medien besteht, wodurch Menschen weniger in der Lage sind, sich in der Freizeit aktiv zu betätigen. Und schließlich gibt es wohl einen Unterschied zwischen Spaß oder Vergnügen vs. Flow-bezogener Freude, wobei Letzteres mit höherer Anstrengung und mehr Bemühung verbunden ist, welche per se erst einmal negativ bewertet werden (Csikszentmihalyi, 2004).

Schlackl (2012) stellt auf Basis ihrer Daten die Hypothese auf, dass Menschen in der Freizeit (bei ihr im Bereich Sport/Tanz) Flow womöglich häufiger als solchen identifizieren als in der Arbeit; daraus könnte resultieren, dass man Flow-Zustände während der Arbeit zwar erlebt, sie aber nicht als solche wahrnimmt und man deshalb andere Tätigkeiten bevorzugen könnte.

Rheinberg et al. (2007) finden gute Belege für einen Zusammenhang von klarer Zielausrichtung und Flow-Erleben. Eine Zielausrichtung hat, insbesondere während der Arbeit, jedoch auch im Freizeitbereich, einen positiven Zusammenhang zu dem Erleben von Flow. Dagegen gibt es keinen Zusammenhang von Zielausrichtung und Glück/Zufriedenheit während der Arbeit, im Freizeitbereich ist der Zusammenhang jedoch sogar negativ – es wird also weniger Glück/Zufriedenheit erlebt, wenn eine Tätigkeit im Freizeitbereich mit einer hohen Zielausrichtung verbunden ist. Demnach hängen klare Ziele und eine wohlbekannte und definierte Struktur bei einer Tätigkeit zwar mit Flow zusammen, aber in der Freizeit werden sie eventuell als etwas Negatives gesehen und deshalb schon von vornherein vermieden. Die Autoren betonen, dass der Zusammenhang von Zielausrichtung und Flow kein Widerspruch zu den Annahmen sei, nach denen Flow bei Tätigkeiten erlebt wird, die um ihrer selbst willen ausgeführt werden. Klare Ziele und eindeutige Rückmeldungen seien nach Csikszentmihalyi (2004) nämlich Flow-förderlich und es komme darauf an, dass man weiß, was zu tun ist, damit eine Tätigkeit glatt und ohne komplexe Interpretation der nächsten Schritte ausgeführt werden kann.

Eine weitere Möglichkeit, wie sich das Paradoxon der Arbeit auflösen lässt, besteht darin, dass Flow mit Kompetenz korreliert ist: Flow tritt zu-

mindest bei komplexen Tätigkeiten eher auf, wenn Personen höhere Kompetenzen und eine entsprechende Routine in einer Tätigkeit entwickelt haben (Expertiseeffekt; z. B. Manig, 2002; Rheinberg, 2006). Eventuell stellt sich ein entsprechendes Kompetenzniveau eher bei beruflichen Tätigkeiten ein, die ja immerhin häufig einen nicht unwesentlichen Anteil des Tages ausfüllen (vgl. auch Rheinberg et al., 2007).

Und schließlich wird nach der Flow-Hypothese der motivationalen Kompetenz Flow umso eher erlebt, je mehr das motivationale (explizite) Selbstbild mit den tatsächlich zugrunde liegenden impliziten Motiven (in den Bereichen Anschluss, Leistung, Macht) korrespondieren (= motivationale Kompetenz). Hinweise auf das Zutreffen dieser Hypothese stammen z. B. von Rheinberg (2002) oder Schattke, Brandstätter, Taylor und Kehr (2014). Zudem scheint die Kongruenz von implizitem und explizitem Motiv insbesondere in Leistungssituationen (Schüler, 2010) sowie bei Personen mit hohem Leistungsmotiv für deren Selbstregulation relevant zu sein (Engesser, 2004). Hoch leistungsmotivierte Menschen suchen demnach häufig herausfordernde Projekte und die damit verbundenen Aktivitätszustände (nämlich eben genau das Aufgehen im optimal-effizienten Funktionieren, bei welchem intentionale Kontrolle überflüssig ist – anders gesagt: Flow) auf (Rheinberg, 2010). Und solche Projekte, bei denen es um Leistungsanreize geht und bei denen leistungsorientierte Menschen optimal beansprucht sind, sind natürlicherweise häufig(er) im Arbeitsbereich als im Freizeitbereich zu finden.

Zusammengefasst erleben Menschen verschiedenster Berufe bei ihren beruflichen Aktivitäten Flow, und zwar insgesamt häufiger als in der Freizeit. Allerdings erleben Menschen bei ihrer Arbeit weniger Glück/Zufriedenheit als in der Freizeit. Dies kann insbesondere daran liegen, dass Arbeit eher Flow-förderliche Konstellationen (z. B. klare Ziele, hohe Grade an Kompetenz, Kongruenz von implizitem und explizitem Leistungsmotiv) bereithält, als dies (insbesondere passive) Freizeitaktivitäten tun, dass andererseits Arbeit im Vergleich zu Freizeit aber nicht so sehr mit Glück/Zufriedenheit assoziiert ist – entweder tatsächlich oder es wird weniger wahrgenommen oder aufgrund sozialer Normen unterdrückt etc.

Konsequenzen von Flow (bei der Arbeit)

Obwohl es einigermaßen schwer ist, die Voraussetzungen, die Aspekte des Flow-Erlebens selbst und die Konsequenzen von Flow strikt getrennt voneinander zu untersuchen, gibt es doch einige Befunde und Annahmen, dass Flow zu einer Steigerung des Wohlbefindens beiträgt und die (auch objektive) Leistung steigert (z. B. Kaida, Takeda & Tsuzuki, 2012; Llorens & Salanova, 2017; Rheinberg & Vollmeyer, 2004; mit etwas Vorsicht gilt das

auch für die Arbeit in Teams, Heyne, Pavlas & Salas, 2011). Flow-Erleben führt außerdem dazu, dass man deutlich weniger Prokrastination, also das Aufschieben oder sogar völlige Vermeiden der Erledigung von Aufgaben, betreibt (Lee, 2005). Wie verschiedentlich gezeigt werden konnte, können viele Aspekte, die als Voraussetzung für Flow gelten, gleichzeitig auch Konsequenzen von Flow sein. Beispielsweise fanden Salanova, Bakker und Llorens (2006), dass sowohl organisationale Ressourcen (z. B. soziale Unterstützung, klare Ziele) als auch persönliche Ressourcen (insbesondere Selbstwirksamkeitserwartungen) zu Flow am Arbeitsplatz maßgeblich beitragen, dass Flow jedoch umgekehrt auch zur Erhöhung der organisationalen und persönlichen Ressourcen in der Zukunft führt. Flow wird auch diskutiert im Rahmen von Organisationsentwicklungskonzepten, die auf das Wohlbefinden und die persönliche Entwicklung der Mitarbeiter abzielen (z. B. Csikszentmihalyi, 2004).

Fazit und Finales

Unser Alltag und das, womit wir uns einen mehr oder weniger großen Teil unserer Zeit beschäftigen – nämlich eben unsere Arbeit – stellen hervorragende Quellen für transzendente Erfahrungen dar, wenn man – wie in Csikszentmihalyi (1975, S. 42) etwa beschrieben („transcendence of individuality“, „fusion with the world“) – anzuerkennen bereit ist, dass Flow eine solche Erfahrung ist. Wie oben dargestellt wurde, bietet gerade der Arbeitskontext hervorragende Flow-förderliche Konstellationen.

Anekdotische Berichte mehrerer Personen aus dem Universitätskontext und außerhalb, entsprechende Buch- und Zeitschriftenbeiträge, Umfragewerte etc. (z. B. zur Generation Z, zusammenfassend z. B. Scholz, 2014) lassen vermuten, dass junge Erwachsene heute ein großes Bedürfnis nach Entspannung, „Chillen“, „Erholung“, Freizeit und Nicht-Arbeiten haben. Es wird berichtet von auf dem Boden liegenden Grundschulkindern, die die Aufgabe haben, Perlen zu zählen, und dies als zu anstrengend und eine regelrechte Zumutung empfinden. Es ent- oder besteht mindestens der starke Eindruck, dass dieses Verlangen nach Ausruhen und Nicht-Anstrengung vor wenigen Jahren weniger ausgeprägt war. Parallel mögen auch entsprechende Regelungen (z. B. rund um den Mindestlohn) dazu beitragen, dass Arbeit (aber sogar auch Studieren, Stichwort ECTS/Leistungspunkte) (wieder?) zunehmend zu etwas wird, das mit dem Rest des Lebens wenig zu tun hat und nach x (wobei x möglichst gering sei) Stunden am Tag zu einer möglichst definierten und frühen Uhrzeit vorbei zu sein hat. Gleichzeitig stellt Tholen fest, dass das Bedürfnis nach Erfahrungen der Transzendenz und Spiritualität keineswegs abgenommen hat. Und – Achtung – nun kommt der unwissenschaftliche Teil: Dies ist ein Plädoyer dafür, seine Zeit

sinnvoll einzusetzen; dies ist ein Plädoyer für eine Einheit von Leben und Arbeit; dies ist ein Plädoyer für die Arbeit, sei es diejenige, für die man bezahlt wird, oder eine andere. Ob man ausgerechnet Flow dafür braucht, um nun Arbeit befriedigend oder als etwas Sinnvolles zu erleben (und ob Befriedigung und Sinn die zentralen Kriterien sein sollten, an denen Arbeit gemessen wird), sei dahingestellt und es wird durchaus auch kritisch gesehen, Flow als Maßstab für gute Arbeitsbedingungen zu verwenden und ihn gezielt im Arbeitskontext einzusetzen, hierzu etwa Rheinberg und Vollmeyer (2004), die die Frage stellen, ob die durch Flow angestrebte optimale Auslastung eines Mitarbeiters mit der Humanisierung der Arbeitswelt in Einklang steht, und die auch auf negative Aspekte – wie Erschöpfung – sowie auf die Risiken von Flow – wie etwa eine gesteigerte Fehlerrate bei risikanten Tätigkeiten – thematisieren. Und tatsächlich, ich bin kein Fan von diesem (Konzept) Flow, weder als (und vor allem einziger) Weg zum Glück noch als großes Heilsversprechen und schon gar nicht als Gegenstand meiner eigenen Forschung, in der es, wenn ich es mir frei wünschen dürfte, allein um Hardcore-Grundlagen der menschlichen Informationsverarbeitung ginge und – ein bisschen Richtung Skinner – Berichte aus dem Alltag am besten irrelevant wären. Aber: Dies ist eine Einladung an jeden Einzelnen, sich über die eigenen Fähigkeiten und Ressourcen sowie die Möglichkeiten, diese einzusetzen, Gedanken zu machen. Dies ist ein Plädoyer für die Ermöglichung von Wissenschaft und Forschung durch jeden von uns, durch Organisationen, Gesellschaft und Politik. Dies ist ein Plädoyer für wissenschaftliches Tun.

Wenn die Menschen während des größten Teils ihrer Geschichte schon nicht im modernen Sinn dieses Wortes „arbeiteten“, so gibt es sogar heute noch Individuen – gewöhnlich unter Künstlern, Schriftstellern, Wissenschaftlern, Erfindern und Unternehmern –, die selbst darüber bestimmen, wann und wie sie arbeiten, die dabei ihre eigenen Kontrolleure sind und es im übrigen für ebenso richtig halten zu sagen, sie hätten in ihrem Leben noch keinen einzigen Tag lang gearbeitet, wie andererseits zu sagen, sie hätten in jeder Minute ihres Lebens gearbeitet. Sie sind bei ihrer Arbeit, egal ob sie gerade duschen, Autofahren oder eine Spaghetti-Soße zubereiten; in Gedanken setzen sie sich ständig mit irgendeinem Problem auseinander, wälzen es hin und her, untersuchen es aus immer wieder anderem Blickwinkel. Allerdings erscheint ihnen diese intensive Tätigkeit so mühelos wie das Atmen. John Hope Franklin, ein führender afroamerikanischer Historiker, gab treuherzig zu: „Wenn es nur erst Freitag wäre – ich sage auch: Gott sei Dank, es ist Freitag –, weil ich mich dann nämlich auf zwei ungestörte Arbeitstage zu Hause freuen kann.“

Csikszentmihalyi (2004, S. 122-123)

Nachdem teilweise davon ausgegangen wird (insbesondere Dietrich, 2004), dass für ein echtes Flow-Erlebnis die Motorik involviert sein muss, da „richtiger“ Flow mit der optimalen und vom impliziten System gesteuerten Ausführung einer Handlung einherginge, schließe ich mit einem Zitat, welches sowohl Schreiben als auch Lesen als Bewegung ansieht und sich zwar in erster Linie auf den Bereich literarischer Werke bezieht, jedoch auch ganz hervorragend auf das wissenschaftliche Lesen, Schreiben und Arbeiten übertragbar ist. Und sowieso hängt ja alles zusammen, denn – siehe oben – „Wissenschaft heißt leben“ (Kempen, 2019, S. 30).

Ich habe in der Bibliothek Tausende von Büchern bereist, habe zahllose mentale Räume betreten und verlassen und bin in Seitengänge eingebogen, von denen ich nicht gewusst hatte, dass sie existieren, nur um am Ende weitere Türen zu finden, die zu öffnen waren. Es gibt immer noch eine andere Tür und einen anderen Raum. Und ich habe auch geschrieben, nun schon seit Jahrzehnten, und beim Schreiben gehe ich, denn Schreiben ist die Begehung einer Geschichte, und das Gehen führt mich durch die Straßen der Stadt und hinaus auf Landstraßen, wo ich wieder den Boden meiner Kindheit unter den Füßen habe.

Hustvedt (2019, S. 169-170)

Literaturverzeichnis

- Bakker, A. B. (2005). Flow among music teachers and their students: The crossover of peak experiences. *Journal of Vocational Behavior*, 66, 26-44.
- Bakker, A. B. (2008). The work-related flow inventory: Construction and initial validation of the WOLF. *Journal of Vocational Behavior*, 72, 400-414.
- Cheron, G. (2016). How to measure the psychological 'flow'? A neuroscience perspective. *Frontiers in Psychology*, 7, 1823.
- Csikszentmihalyi, M. (1975). *Beyond boredom and anxiety: Experiencing flow in work and play*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Csikszentmihalyi, M. (1996). *Creativity: The work and lives of 91 eminent people*. New York: HarperCollins.
- Csikszentmihalyi, M. (2000). Happiness, flow, and economic equality. *American Psychologist*, 55, 1163-1164.
- Csikszentmihalyi, M. (2004). *Flow im Beruf: Das Geheimnis des Glücks am Arbeitsplatz*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Csikszentmihalyi, M., Latter, P. & Weinkauff Duranso, C. (2017). *Running flow*. Champaign, IL: Human Kinetics.
- Csikszentmihalyi, M., Larson, R. & Prescott, S. (1977). The ecology of adolescent activity and experience. *Journal of Youth and Adolescence*, 6, 281-294.
- Csikszentmihalyi, M. & LeFevre, J. (1989). Optimal experience in work and leisure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56, 815-822.

- de Sampaio Barros, M. F., Araújo-Moreira, F. M., Trevelin, L. C. & Radel, R. (2018). Flow experience and the mobilization of attentional resources. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 18, 810-823.
- Dehaene, S. (2010). *Lesen: Die größte Erfindung der Menschheit und was dabei in unseren Köpfen passiert*. München: Albrecht Knaus.
- Delle Fave, A. & Massimini, F. (2003). Optimal experience in work and leisure among teachers and physicians: Individual and bio-cultural implications. *Leisure Studies*, 22, 323-342.
- Dietrich, A. (2004). Neurocognitive mechanisms underlying the experience of flow. *Consciousness and Cognition*, 13, 746-761.
- Dietrich, A. & Stoll, O. (2010). Effortless attention, hypofrontality, and perfectionism. in B. Bruya (Hrsg.), *Effortless attention: A new perspective in cognitive science of attention and action* (S. 159-178). Boston, Massachusetts: The MIT Press.
- Emerson, H. (1998). Flow and occupation: A review of the literature. *Canadian Journal of Occupational Therapy*, 65, 37-44.
- Engeser, S. (2004). *Motivation, Handlungssteuerung und Lernleistung in der Statistikausbildung Psychologie* (Dissertation). Universität Potsdam.
- Engeser, S. & Baumann, N. (2016). Fluctuation of flow and affect in everyday life: A second look at the paradox of work. *Journal of Happiness Studies*, 17, 105-124.
- Engeser, S. & Rheinberg, F. (2008). Flow, performance and moderators of challenge-skill balance. *Motivation and Emotion*, 32, 158-172.
- Engeser, S. & Schiepe-Tiska, A. (2012). Historical lines and an overview of current research on flow. in S. Engeser (Hrsg.), *Advances in flow research* (S. 1-22). New York: Springer.
- Fullagar, C. & Delle Fave, A. (Hrsg.) (2017). *Flow at work: Measurement and implications*. New York: Routledge.
- Hassmén, P., Keegan, R. & Piggott, D. (2016). *Rethinking sport and exercise psychology research: Past, present and future*. Basingstoke, U.K.: Palgrave Macmillan.
- Heyne, K., Pavlas, D. & Salas, E. (2011). An investigation on the effects of flow state on team process and outcomes. *Proceedings of the Human Factors and Ergonomics Society 55th Annual Meeting*, 475-479.
- Hustvedt, S. (2019). *Damals*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jackson, S. A. & Eklund, R. C. (2002). Assessing flow in physical activity: The Flow State Scale-2 and Dispositional Flow Scale-2. *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 24, 133-150.
- Kaida, K., Takeda, Y. & Tsuzuki, K. (2012). The relationship between flow, sleepiness and cognitive performance: The effects of short afternoon nap and bright light exposure. *Industrial Health*, 50, 189-196.
- Keller, J. & Bless, H. (2008). Flow and regulatory compatibility: An experimental approach to the flow model of intrinsic motivation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 196-209.

- Keller, J., Bless, H., Blomann, F. & Kleinböhl, D. (2011). Physiological aspects of flow experiences: Skills-demand-compatibility effects on heart rate variability and salivary cortisol. *Journal of Experimental Social Psychology*, 47, 849-852.
- Keller, J. & Landhäuser, A. (2011). Im Flow sein: Experimentelle Analysen des Zustands optimaler Beanspruchung. *Psychologische Rundschau*, 62, 213-220.
- Kempen, B. (2019). Die Freiheit, die ich meine. *Forschung und Lehre*, 25(1), 30.
- Klaffke M. (2014). Millennials und Generation Z: Charakteristika der nachrückenden Arbeitnehmer-Generationen. in M. Klaffke M. (Hrsg.), *Generationen-Management: Konzepte, Instrumente, Good-Practice-Beispiele* (S. 57-82). Wiesbaden: Springer.
- Lee, E. (2005). The relationship of motivation and flow experience to academic procrastination in university students. *The Journal of Genetic Psychology*, 166, 5-15.
- Llorens, S. & Salanova, M. (2017). The consequences of flow. In C. Fullagar & A. Delle Fave (Hrsg.), *Flow at work: Measurement and implications* (S. 106-118). New York: Routledge.
- Llorens, S., Salanova, M. & Rodriguez, A. M. (2013). How is flow experienced and by whom? Testing flow among occupations. *Stress and Health*, 29, 125-137.
- Løvoll, H. S. & Vittersø, J. (2014). Can balance be boring? A critique of the 'challenges should match skills' hypotheses in flow theory. *Social Indicators Research*, 115, 117-136.
- Manig, Y. (2002). *Anreizstruktur des Graffiti-Sprayens* (Diplomarbeit). Universität Potsdam.
- Massimini, F., Csikszentmihalyi, M. & Fave, A. D. (1988). Flow and biocultural evolution. in M. Csikszentmihalyi & I. S. Csikszentmihalyi (Hrsg.), *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness* (S. 60-81). New York: Cambridge University Press.
- McQuillan, J. & Conde, G. (1996). The conditions of flow in reading: Two studies of optimal experience. *Reading Psychology*, 17, 109-135.
- Mierke, K., Scheidtmann S. & Ibrahimova, D. (2017). Set them free! Task-order autonomy fosters flow, self-efficacy, cognitive performance, and challenge-seeking in test situations. *Journal of Business and Media Psychology*, 8, 20-27.
- Moller, A. C., Meier, B. P. & Wall, R. D. (2010). Developing an experimental induction of flow: Effortless action in the lab. in B. Bruya (Hrsg.), *Effortless attention: A new perspective in the cognitive science of attention and action* (S. 191-204). Cambridge, M. A.: The MIT Press.
- Moneta G.B. (2012) On the measurement and conceptualization of flow. in S. Engesser (Hrsg.), *Advances in Flow Research* (S. 23-50). New York: Springer.
- Moran, A. & Toner, J. (2017). *A critical introduction to sport psychology*. London: Routledge.
- Nakamura, J., & Csikszentmihalyi, M. (2014). The concept of flow. in M. Csikszentmihalyi (Hrsg.), *Flow and the foundations of positive psychology* (pp. 239-263). Dodrecht: Springer.

- Nielsen, K., & Cleal, B. (2010). Predicting flow at work: Investigating the activities and job characteristics that predict flow states at work. *Journal of Occupational Health Psychology*, 15, 180-190.
- Peifer, C., Schulz, A., Schächinger, H., Baumann, N. & Antoni, C. H. (2014). The relation of flow-experience and physiological arousal under stress: Can u shape it? *Journal of Experimental Social Psychology*, 53, 62-69.
- Phelps, E. A. (2006). Emotion and cognition: Insights from studies of the human amygdala. *Annual Review of Psychology*, 57, 27-53.
- Rheinberg, F. (1996) Flow-Erleben, Freude an riskantem Sport und andere ‚unvernünftige‘ Motivationen. In J. Kuhl & H. Heckhausen (Hrsg.), *Motivation, Volition und Handlung* (S. 101-118). Göttingen: Hogrefe.
- Rheinberg, F. (2002). Freude am Kompetenzerwerb, Flow-Erleben und motivpassende Ziele. in M. v. Salisch (Hrsg.), *Emotionale Kompetenz entwickeln* (S. 179-206). Stuttgart: Kohlhammer.
- Rheinberg F. (2006) Intrinsische Motivation und Flow-Erleben. In J. Heckhausen & H. Heckhausen (Hrsg.), *Motivation und Handeln* (S. 331-354). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Rheinberg, F., Vollmeyer, R. & Engeser, S. (2003) Die Erfassung des Flow-Erlebens. in J. Stiensmeier-Pelster & F. Rheinberg (Hrsg.), *Diagnostik von Motivation und Selbstkonzept (Tests und Trends N.F.2)* (S. 261-279). Göttingen: Hogrefe.
- Rheinberg, F., Manig, Y., Kliegl, R., Engeser, S. & Vollmeyer, R. (2007). Flow bei der Arbeit, doch Glück in der Freizeit: Zielausrichtung, Flow und Glücksgefühle. *Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie A&O*, 51, 105-115.
- Rheinberg, F. & Vollmeyer, R. (2003). Flow-Erleben in einem Computerspiel unter experimentell variierten Bedingungen. *Zeitschrift für Psychologie*, 4, 161-170.
- Rheinberg, F. & Vollmeyer, R. (2004). Flow-Erleben in der Arbeit und in der Freizeit. In J. Wegge & K. H. Schmitt (Hrsg.) *Förderung von Arbeitsmotivation und Gesundheit in Organisationen* (S. 163-180). Göttingen: Hogrefe.
- Rheinberg F. (2010). Intrinsische Motivation und Flow-Erleben. in J. Heckhausen & H. Heckhausen H. (Hrsg.), *Motivation und Handeln* (S. 365-387). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Salanova, M., Bakker, A. & Llorens, S. (2006). Flow at work: Evidence for a gain spiral of personal and organizational resources. *Journal of Happiness Studies*, 7, 1-22.
- Salanova, M., Martínez, I. M., Cifre, E. & Schaufeli, W. B. (2005). ¿Se pueden vivir experiencias óptimas en el trabajo? Analizando el flow en contextos laborales [Can optimal experiences at work be experienced? Analysing flow in laboral contexts]. *Revista de Psicología General y Aplicada*, 58, 89-100.
- Sato, I. (1988). Bosozoku: Flow in Japanese motorcycle gangs. In M. Csikszentmihalyi & I. Csikszentmihalyi (Eds.), *Optimal experience: Psychological studies of flow in consciousness* (pp. 92-117). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schallberger, U., & Pfister, R. (2001). Flow-Erleben in Arbeit und Freizeit: Eine Untersuchung zum ‚Paradox der Arbeit‘ mit der Experience Sampling Method (ESM). *Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie*, 45, 176-187.

- Schattke, K., Brandstätter, V., Taylor, G. & Kehr H. M. (2014). Flow on the rocks: Motive-incentive congruence enhances flow in rock climbing. *International Journal of Sport Psychology*, 45, 603-620.
- Schlackl, M. (2012). *Flow-Erleben und Motivation in Capoeira und in der Arbeit* (Diplomarbeit). Universität Salzburg.
- Scholz, C. (2014). *Generation Z: Wie sie tickt, was sie ändert und warum sie uns alle ansteckt*. Weinheim: Wiley.
- Schüler, J. (2010). Achievement incentives determine the effects of achievement-motive incongruence on flow experience. *Motivation and Emotion*, 34, 2-14.
- Swann, C., Keegan, R. J., Piggott, D. & Crust, L (2012). A systematic review of the experience, occurrence, and controllability of flow states in elite sport. *Psychology of Sport and Exercise*, 13, 807-819.
- Swann, C., Piggott, D., Schweickle, M., & Vella, S. A. (2018). A review of scientific progress in flow in sport and exercise: Normal science, crisis, and a progressive shift. *Journal of Applied Sport Psychology*, 30, 249-271.
- Tholen, T. (in diesem Bd.). Spiritualität heute.
- Triemer, A. (2001). *Ambulantes psychologisches 24-Stunden-Monitoring zur Erfassung von arbeitsbezogenen Stimmungen und Emotionen* (Dissertation). TU Dresden.
- Ulrich, M., Keller, J., Hoenig, K., Waller, C. & Grön, C. (2014). Neural correlates of experimentally induced flow experiences. *NeuroImage*, 86, 194-202.
- Vollmeyer, R. & Rheinberg, F. (2003). Aktuelle Motivation und Motivation im Lernverlauf. in J. Stiensmeier-Pelster & F. Rheinberg (Hrsg.), *Diagnostik von Motivation und Selbstkonzept (Tests und Trends N.F. Bd. 2)* (S. 281-295). Göttingen: Hogrefe.
- Weber, R., Huskey, R. & Craighead, B. (2016). Flow experiences and well-being: A media neuroscience perspective. In L. Reinecke & M. B. Oliver (Hrsg.), *The Routledge handbook of media use and well-being: International perspectives on theory and research on positive media effects* (S. 183-191). London: Routledge.
- Warr, P. (1990). The measurement of well-being and other aspects of mental health. *Journal of Occupational Psychology*, 63, 193-210.

Von Übernatürlichem, innerem Gleichgewicht und drei Saxophonen. Siebenunddreißig Notizen zur Spiritualität

MARIO MÜLLER

Lieber Herr Tholen!

In Ihrer Weihnachtsvorlesung im Hohen Haus auf der Domäne Marienburg schickten Sie vor über zwei Jahren Ihr Auditorium mit einer zauberhaften Empfehlung in die Tage der Advents- und Weihnachtszeit, obwohl Sie in den ersten Minuten Ihres Vortrags eine ganz gegenteilige Richtung eingeschlagen hatten. Dem pessimistischen Zitat aus Siegfried Kracauers Essay *Die Wartenenden* (S. 17) fügten Sie noch viel stärkere Begriffe der Orientierungslosigkeit hinzu; Sie sprachen von „Ereignisse[n] und Prozesse[n] der Glaubens-, Sinn- und Geistzertrümmung“ (S. 17).¹ Im Laufe der Vorlesung sollte sich das ändern. Mit Ihren abschließenden Worten zu Jim Jarmuschs Film *Paterson* und Peter Handke wendeten Sie das Blatt gänzlich. Sie machten Ihre Zuhörer*innen auf „[d]as Projekt einer literarisch-philosophischen *cura sui*“ (S. 27) aufmerksam, das in der Vergangenheit von namhaften Autor*innen vorangetrieben worden ist. Diesen ist eine „Erfahrung gemeinsam: diejenige nämlich, nach dem ‚Tod Gottes‘, so Nietzsches berühmtes Diktum, an der Möglichkeit einer spirituellen Existenz im Hier und Jetzt des Lebens selbst festhalten zu wollen. All diese Geister wenden sich von der Kirche in ihrer traditionellen und orthodoxen Gestalt ab, suchen aber für das spirituelle Gefühl und die spirituelle Sehnsucht neue Räume und Realisierungen: vor allem in der Praxis des Lesens und Schreibens.“ (S. 27).

Nur wenige Tage nach Ihrer Weihnachtsvorlesung im Dezember 2016 eröffnete mir Martin Schreiner als Organisator der Veranstaltung seine Absicht, Ihren Vortrag in die Reihe der Hildesheimer Universitätsreden des Universitätsverlags aufzunehmen. Bereits im Februar des neuen Jahres lag Ihr Text in gedruckter und elektronischer Form vor. Damit war ich nicht mehr nur Ihr Zuhörer, sondern auch Ihr Ansprechpartner im Universitätsverlag Hildesheim. Für viele meiner Berufskolleg*innen ist Ihre Empfehlung

1 Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Veröffentlichung von Toni Tholens Weihnachtsvorlesung in diesem Band.

zur Praxis des Lesens und Schreibens eine zentrale Geschäftsgrundlage. Verleger*innen produzieren Geschriebenes und stimulieren ihre Leserschaft. Auf die Praxis des Lesens nehmen Buchverlage mehr Einfluss, als gemeinhin angenommen wird. Nicht allein Themen und Titel bestimmen das Leseverhalten, sondern auch die Ausstattung und Gestaltung von Büchern – zum Beispiel durch Papier, Format und Typografie – lenken Leser*innen.

Die meisten im Universitätsverlag erschienenen Publikationen vermögen es wohl nicht, die von Ihnen beschriebene „spirituelle Sehnsucht“ nach neuen Räumen und Realisierungen in angemessener Form beim Leser*innen anzuleiten. Sie dienen in erster Linie dem *Informierenden Lesen*; sie werden von ihren Rezipienten diagonal gelesen und sind so gestaltet, dass ihre Inhalte schnell und selektiv aufgenommen werden können. Die Innovationen der digitalen Welt haben dieses Leseverhalten noch beschleunigt. Elektronisch publizierte Bücher und Artikel, von denen der Universitätsverlag mehr als 150 in Dokumentenform zur Verfügung stellt, können mittlerweile durch Rastersuche bequem nach Stichworten durchforstet werden. Dazu brauchen Leser*innen nicht einmal mehr die klassischen Hilfsinstrumente wie Inhaltsverzeichnis und Register zu bemühen. Ein spirituelles Vertiefen in die Texte wird damit zwar nicht ausgeschlossen, aber es ist eben nicht das vordergründige Ziel dieser Publikationsformen. Das von Ihnen empfohlene *Lineare Lesen*, also „Wort für Wort, Satz für Satz, Seite für Seite – den Aufbau des Werkes mitdenkend und seine Sprache miterlebend“,² ist eine Rarität. Wobei nicht unbedingt ein Zusammenhang zwischen digitalem Zeitalter und vertieft-spirituellem Lesen bestehen muss. Ein spirituelles Leseverhalten geht auf die persönliche Entscheidung der Praktizierenden zurück; sie schaffen sich das Umfeld dazu, organisieren ihren Tagesablauf so, dass ihnen genügend Zeit zur Verfügung steht und sie wählen kritisch das Medium für ihr Tun. Ich denke, erst eine wirklich obsessiv gelebte Lesepraxis führt ins Spirituelle als eine entgrenzte Welt der Vergeistigung, in der die von Ihnen angesprochenen Emotionen und Sehnsüchte eine Heimat finden. Diese Welt der Vergeistigung raubt der alltäglich-interaktiven Lebenswelt Raum und bereitet den Nährboden für bekannte sprachliche und gemalte Bilder wie den *zerstreuten Professor* und *armen Poeten*.

Dem Prozess des wissenschaftlichen Schreibens gehen oft zeitgreifende Schritte voraus, die nicht selten zu überraschenden Ergebnissen oder auch zur Bestätigung lang gehegter Annahmen führen. Die Verschriftung der Studien fordert erneut zur Reflexion der Ergebnisse und eigenen Überzeugungen auf. Nicht selten beginnen Gespräche über die Veröffentlichung einer Qualifikationsschrift im Universitätsverlag mit Informationen über den zurückliegenden Schreibprozess: wie viel Zeit er in Anspruch nahm,

2 Zitiert nach Hans Peter Willberg und Friedrich Forssman: *Lesetypografie*, Mainz: Verlag Hermann Schmidt, 2010, S. 17.

wie viele Entbehrungen mit ihm verbunden waren, aber auch wie viel Freude er bereitete. Während eine Gruppe vor allem das Ziel verfolgt, den Auflagen der Promotionsordnungen nachzukommen und rasch die eigene Dissertation zu veröffentlichen, achtet eine zweite Gruppe mehr darauf, in welcher Weise das eigene Werk den künftigen Berufsweg beeinflussen wird. Sie verbindet damit eine akribische Suche nach Fehlern im Formalen: in Anmerkungen, Zitaten, bibliografischen Angaben. Eine dritte Gruppe ringt bis zuletzt um die richtigen Formulierungen, ändert ganze Passagen in den Korrekturfahnen. Für den/die Setzer*in eines Buches sind Vertreter*innen aus der dritten Gruppe ein Gräuel. Gelungene Umbrüche werden umgestürzt und führen zu ärgerlichen Verkettungen nun notwendiger Korrekturen. Jedoch ist dieses Ringen mit den eigenen Formulierungen auch ein Ausdruck der fortwährenden, manchmal sicher auch obsessiven Reflexion des eigenen Texterzeugnisses. Damit sind Regelmäßigkeit und Freude an der Textarbeit verbunden, aber auch Befürchtungen: Wie wird mein Werk in der Fachwelt wohl aufgenommen werden? Habe ich mit den geschriebenen Worten tatsächlich meine Gedanken richtig getroffen? In diesen Fällen fliegen den Autor*innen die gern zitieren kafkaschen Gespenster um die Ohren. In einem Brief aus dem Jahr 1922 schrieb Franz Kafka an seine Verlobte Milena Jesenská:

Es ist ja ein Verkehr mit Gespenstern und zwar [sic!] nicht nur mit dem Gespenst des Adressaten, sondern auch mit dem eigenen Gespenst, das sich einem unter der Hand in dem Brief, den man schreibt, entwickelt oder gar in einer Folge von Briefen, wo ein Brief den andern erhärtet und sich auf ihn als Zeugen berufen kann. Wie kam man nur auf den Gedanken, daß Menschen durch Briefe mit einander verkehren können! Man kann an einen fernen Menschen denken und man kann einen nahen Menschen fassen, alles andere geht über Menschenkraft. Briefe schreiben aber heißt, sich vor den Gespenstern entblößen, worauf sie gierig warten.

Der Brief schließt mit dem liebevollen Geständnis eines gespenstig-vergeistigten Mannes:

Diese Briefgeschichte hat mir den Anlass gegeben, einen Brief zu schreiben und wenn ich schon geschrieben habe, wie sollte ich dann nicht auch Ihnen schreiben, Frau Milena, der ich vielleicht am liebsten schreibe. (Soweit man überhaupt gern schreiben kann, was aber nur für die Gespenster gesagt ist, die lüstern meinen Tisch umlagern).³

3 Zitiert nach LiteratPro. Wir lieben Literatur! URL: <https://www.literatpro.de/prosa/301116/franz-kafka-an-milena-jesenska> (aufgerufen am 26.06.2019).

Kafkas Gespenster nehmen nicht nur am Tisch von Briefeschreibern Platz, sie tummeln sich auch an den Arbeitsplätzen von Wissenschaftler*innen. Als Zeugen der Vergeistigung entfalten sie ihr Wesen sowohl im Guten als auch im Schlechten. Jedoch sollten sie keine Furcht einflößen, denn sie sind Teil einer spirituellen Welt mit oft sehr produktiven Kräften. Kafka schrieb im Übrigen auch nach diesem Geständnis an Milena weiterhin tapfer Briefe.

Lieber Herr Tholen, Ihre Weihnachtsvorlesung spornte eine Reihe von Kolleg*innen aus anderen Fächern an, sich ihrem Thema zu widmen und rief spirituelle Geister auf den Plan. Werner Greve und Carsten Jochum-Bortfeld nahmen sich zu Beginn des Jahres dieser so seltenen, fachübergreifenden Diskussion innerhalb einer Universität an und wählten wiederum den Universitätsverlag als Ort der vorliegenden Publikation. Ich wünsche diesem Buch mindestens den gleichen Erfolg wie der Veröffentlichung Ihrer Vorlesung und hoffe sehr, dass es bei den Leser*innen jene spirituelle Begeisterung auslöst, die Sie vor zwei Jahren skizzierten. Der Universitätsverlag trägt hoffentlich durch die Ausstattung und Gestaltung des Buches zum *Linearen Lesen*, zum mitdenkenden und miterlebenden Lesen bei.

Ein Buchprojekt wie das vorliegende führt die Geister einer Universität nicht nur zusammen, sondern muss auch ausschließen, um überhaupt realisiert werden zu können. Dieser Aufgabe widmeten sich die beiden Herausgeber – noch ohne Kafkas Gespenster. In mir jedenfalls weckten die Absichten dieses ehrgeizigen Projektes das Interesse an den Vorstellungen der Hildesheimer Studierenden. Dazu trägt auch der Titel Ihres Beitrags bei, dem Sie sicher aus einem bestimmten Grund keinen erläuternden Untertitel gaben. Er greift ein überfachliches und auch ein nicht unbedingt dezidiert wissenschaftliches Thema auf. Ich nehme an, dass von Beginn an von Ihnen eine zielstrebig impuls- und diskussionsfördernde Behandlung des Themas vorgesehen war. In diesem Zusammenhang sprechen die beiden Herausgeber in ihrer Projektbeschreibung, die jede/jeder Autor*in dieses Bandes im Vorhinein erhielt, von der „stillschweigende[n] Einladung“ Ihrer Rede.

Spiritualität ist ein Thema, zu dem die meisten etwas beitragen können. Deshalb schien es mir wichtig, auch den Kreis der Studierenden der Universität Hildesheim an Ihren Überlegungen teilhaben zu lassen. Dieses Vorhaben konnte von mir natürlich nur in einem geringen Umfang umgesetzt werden und im Rahmen der Konzeption des vorliegenden Bandes allein in indirekter Form.

Ich wählte Studierende aus dem Fach Evangelische Theologie aus (da ich in diesem Fach lehre). Allgemeine und fachliche Enzyklopädien bieten ein weites Feld von begrifflichen Bestimmungen für das Lemma Spiritualität; was aber verstehen Studierende *heute* unter *Spiritualität*, Frauen und Män-

ner, die aufgrund ihrer konfessionellen Zugehörigkeit und durch ihre Entscheidung, Evangelische Theologie zu studieren, durchaus in der Lage sein dürften – so mein prädisponierender Gedanke – den Begriff der Spiritualität mit Inhalt zu füllen? Also bat ich die Teilnehmer*innen meiner diessemestrigten Vorlesung (Sommersemester 2019) um Hilfe. In der Veranstaltung selbst wurde das Thema Ihres Beitrags nicht behandelt, auch zeitlich befanden sich die Inhalte der Vorlesung um Jahrhunderte vom *Heute* entfernt.⁴

Die Erhebung wurde in einem zweistufigen Verfahren durchgeführt. Im ersten Schritt gab ich den Studierenden per E-Mail unter dem Betreff „Auftrag zum 27. Mai 2019“ folgende Aufgabe:

Liebe Studierende, ich möchte Sie bitten, sich bis zur nächsten Vorlesung am 27. Mai mit dem Thema Spiritualität zu beschäftigen. Bitte verfassen Sie einen knappen Text von maximal drei Sätzen, in dem Sie erläutern, was Spiritualität für Sie bedeutet bzw. was Spiritualität Ihrer Meinung nach im gegenwärtigen Sprachgebrauch heißt. Sie können entweder ohne Hilfsmittel Ihre eigene Ansicht dazu niederschreiben oder Sie nutzen Hilfsmittel wie Wikipedia oder andere Nachschlagewerke für die Erledigung des Auftrags.

In der Veranstaltung am 27. Mai erörterte ich den Zusammenhang zu Ihrer Weihnachtsvorlesung und teilte – im nun folgenden zweiten Schritt – das Heft mit Ihrem Text aus, das bis zur Veranstaltung in der kommenden Woche gelesen werden sollte. Falls sich aus der Lektüre neue beziehungsweise abweichende Erkenntnisse zur ursprünglichen Aufgabenstellung ergeben würden, sollte ergänzend zum ersten Text ein zweiter verfasst werden. Die Ergebnisse sammelte ich ohne begleitende Diskussion oder eine seminarinterne Auswertung ein.

Unter anderem aufgrund des dem Semesterbetrieb innewohnenden Rückgangs der Teilnehmerzahl beteiligten sich von den ursprünglich 50 Studierenden der Vorlesung 33 Studentinnen und vier Studenten. Der kleine Anteil von Studenten ist nicht dem Desinteresse der männlichen Vertreter geschuldet, sondern der grundsätzlichen Zusammensetzung der Studierendenschaft im Fach Evangelische Theologie. Unter den Studierenden befanden sich drei Gasthörerinnen und -hörer, von denen eine an der Erhebung teilnahm; sie ist 64 Jahre. 31 der insgesamt 37 Teilnehmenden sind zwischen 19 und 26 Jahre, zwei weitere 35 Jahre und je ein Teilnehmender ist 29, 32 beziehungsweise 46 Jahre.

Fast alle Studierenden (34) gaben an, Mitglied der Evangelisch-Lutherischen Kirche zu sein, zwei gehören Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden an und eine Teilnehmerin ist konfessionslos, vermerkte „jedoch gläubig“ zu sein. Mit Ausnahme der Gasthörerin studieren alle Evangelische

4 Der Titel meiner Vorlesung lautete: *Caritas, Amicitia und Minne im Mittelalter*.

Theologie mit Lehramtsoption Grundschule sowie Sekundarstufe I an der Universität Hildesheim; 34 Studierende befinden sich im Bachelor- und zwei im Masterstudium.

Acht Teilnehmende machten von der Möglichkeit Gebrauch, Hilfsmittel bei der Erfüllung des Auftrags zu nutzen. Zu den aufgesuchten Orten im Internet gehören *Wikipedia*. *Die freie Enzyklopädie*, die von dem Heilpraktiker Martin Dierks betriebenen Webseiten *Der Weg nach Hause*, die von der Berlinerin Julia Schneider verantwortete Homepage *Roadheart*. *Den Weg des Herzens gehen*, Filmsequenzen auf *YouTube* und der Internetauftritt der *Evangelischen Kirche in Deutschland*.⁵ In den eingereichten Notizen wurden keine nicht internetbasierten Belege vermerkt wie beispielsweise die *Theologische Realenzyklopädie*, das *Lexikon für Theologie und Kirche* oder *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, obwohl diese und andere Nachschlagewerke in den vorangegangenen Veranstaltungen der Vorlesung vorgestellt worden waren.

Dieser Befund zeigt – und das ist sicher nicht überraschend für Sie – die Vorliebe der Teilnehmenden für leicht zugängliche digitale Suchmöglichkeiten. Allerdings bestand im Zusammenhang mit dem Begriff *Spiritualität* offensichtlich nicht das Bedürfnis nach Informationen aus wissenschaftlichen Kontexten. Aus den Ergebnissen der Befragung lassen sich denn auch für dieses Suchverhalten zwei konkret fassbare Gründe ableiten: Der überwiegende Teil der Studierenden hielt seine Notizen in der ersten Person Singular fest, machte also den persönlichen Standpunkt besonders stark, oder er vermerkte, dass sich die Deutung des Übernatürlichen im Zusammenhang mit dem Spirituellen ohnehin einer wissenschaftlichen Erschließung entzieht. Sowohl der persönliche Bezug als auch die Annahme zu den wissenschaftlichen Möglichkeiten machen den Gebrauch von fachlichen Nachschlagewerken nicht (zwingend) erforderlich. Zudem legte die Formulierung meiner Aufgabenstellung die Nutzung digitaler Hilfsmittel zumindest nahe.

Den meisten Beiträgen ist gemeinsam, dass sie Spiritualität differenziert betrachten und sich nicht allein auf die ursprüngliche christlich-mittelalterliche Wortbildung der *spiritualitas* konzentrieren, der die Entscheidung zugrunde lag, das innere geistige Wesen von der Materialität abzugrenzen und diese Entscheidung auf die christliche Lebensführung zu beziehen, wonach das Leben eines Christen aus und in dem Geist Gottes folgt.

Nur zwei Teilnehmerinnen knüpften an dieses Verständnis im weitesten Sinne an. Danach sei unter „Spiritualität [...] die bewusste Auseinandersetzung mit der persönlichen Beziehung zu Gott/Jesus Christus und der Rück-

5 *Wikipedia*: <https://www.wikipedia.de/> – *Der Weg nach Hause*: <http://www.derweg-nach-hause.de/> – *Roadheart*. *Den Weg des Herzens gehen*: <http://roadheart.com/> – *YouTube*: <https://www.youtube.com/> – *Evangelische Kirche in Deutschland*: <https://www.ekd.de/> (URL der Webseiten geprüft am 06.07.2019).

bindung an christliche Praktiken“ zu verstehen. Die hier zitierte 21-jährige Studentin geht davon aus, dass Spiritualität „größtenteils in geistlichen Gemeinschaften oder an spirituellen Orten (Kloster)“ erfahrbar wird, denn dort gibt es die Möglichkeit, sich einer „Wirklichkeit jenseits der materiellen Welt“ zuzuwenden; dies erfordert „Geduld, Übung und Regelmäßigkeit“. Die drei letzten Worte, denen auch in Ihrem Text, lieber Herr Tholen, eine wichtige Rolle zugewiesen wird, finden allerdings bei den anderen studentischen Beiträgen wenig Berücksichtigung.

Dass sich spirituelle Menschen zu einem nicht weiter definierten Übernatürlichen hingezogen fühlen müssen, machten alle Studierenden zur Grundlage ihrer Überlegungen. Dafür exemplarisch zitiere ich einen 23-jährigen Studenten: „Unter Spiritualität versteht man eine innere Haltung zu beispielsweise übernatürlichen Dingen wie einer geistigen Verbindung zum Jenseits.“ Das Übernatürliche ist erfahrbar, aber nicht mit wissenschaftlichen Instrumentarien zu greifen. Die bewusste Abwendung von der bekannten materiellen Welt sowie die Suche nach Werten und Hilfsangeboten außerhalb dieser Welt begründen diese persönliche Bindung mit dem Übernatürlichen. Dabei handelt es sich nicht unbedingt um eine spezifische Suche, sondern um eine Sehnsucht nach „Mehr“.

Unter den eingereichten Notizen fällt eine aufgrund ihrer materiellen Beschaffenheit aus dem Rahmen. Ein 29-jähriger Student gab nicht wie die anderen einen Zettel aus einem Schreibblock oder einen Ausdruck auf weißem Papier à 80 g/m² ab, sondern er wählte ein bereits verwendetes DIN A3-Plakat, das er in der Hälfte geteilt hatte; die kleinen Löcher der Pinnnadeln sind noch deutlich zu sehen. Vielleicht hatte der Student nichts Anderes zur Hand, weil er wie viele meiner Kolleg*innen einen papierlosen Arbeitsplatz pflegt oder weil er die Aufgabe kurz vor Beginn der Vorlesung noch schnell erledigen wollte und keinen Schreibblock für Mitschriften eingesteckt hatte. Welche dieser Möglichkeiten auch zutreffen mag, in der vorliegenden Text-Bild-Korrelation wird das halbierte Plakat selbst zu einer Antwort auf die gestellte Aufgabe. Auf der weißen Rückseite nämlich schrieb der Student:

Spiritualität: Die Fähigkeit etwas zu spüren[,] was die Naturwissenschaft nicht hergibt. Das Gefühl, mit sich selbst und dem Mehr als man selbst [ist], in Kontakt zu sein. Das Fühlen, Spüren, Suchen nach dem Mehr als man selbst [ist] in dieser und anderen Welten.

Auf der Bildseite des Plakats sind drei Saxophone im Ausschnitt zu sehen. Ein „Qu“ am rechten Seitenrand verrät, dass es sich wohl um ein Quartett von Saxophonist(inn)en handelt. Eines der vier Instrumente fehlt also im musikalischen Quartett; auf dem Materiellen, dem Plakatpapier, kann es aber nicht gefunden werden – es fehlt, um die Kompositionen für Quartette

spielen und vollständig klanglich entfalten zu können. In dieser rudimentären Form des Plakats bleibt den Rezipienten verschlossen, wie dieses Quartett heißt, wann es aufführt und welche Stücke es zum Besten gibt. Es bleibt die Suche nach Antworten. Darin sieht offensichtlich auch der Verfasser des rückseitigen Textes das Erstrebenswerte im Spirituellen: Fühlen, Spüren und Suchen eines „Mehr“, das unbekannt ist, von dem jedoch ausschließlich Positives erwartet wird. Fühlen, Spüren und Suchen stehen demnach im Vordergrund, nicht etwa das Finden oder etwas Abschließendes.

So wie dieser Student verbinden auch andere mit dem spirituellen Praktizieren etwas Gutes – etwas die Seele und den Geist Befriedigendes oder gar Beflügelndes. So verspricht das spirituelle Praktizieren Erklärung für Dinge, die sich mit dem Wissen der materiellen Welt nicht ausreichend begreifen lassen. Es ist der Quell für Trost, Liebe und Glück; es heilt die Seele, bringt inneres Gleichgewicht und führt zum Einklang mit sich selbst. Einige Studierende gehen davon aus, dass allein in einer gelebten Spiritualität die wirklichen Aufgaben und Ziele ihres Lebens zu finden sind. Andere stellen eine Verbindung zu den als fremd wahrgenommenen Praktiken von Schamanen her oder sind der Auffassung, zum Spirituellen gehören Räucherstäbchen oder Kräuterheilverfahren.

Wichtige Begleiterscheinungen des spirituellen Praktizierens sind die Reflexion des Selbst und die damit angestrebte innere Zufriedenheit. Dies spielte in Ihrer Vorlesung eine zentrale Rolle, lieber Herr Tholen, und für 14 der befragten Studierenden auch. Bei den erwarteten positiven Folgen der Spiritualität ist das nicht überraschend; aber dieses egozentrierte Spiritualitätsverständnis ruft auch Gegner auf den Plan. So schreibt eine 20-jährige Studentin, dass Spiritualität „für mich ein eher negatives Wort [ist]. Es steht für mich für die religiösen Pflichten, die auf das Innere achten bzw. das Heil durch sich selbst erreichen wollen.“ Offensichtlich erteilt die Studentin spirituellen Frömmigkeitsübungen eine Absage, disqualifiziert vor allem die Fokussierung auf das persönliche Heil. Ihr Einwand ist sicher nicht unberechtigt. Denn nur eine 19-jährige Studentin von den insgesamt 37 Befragten verbindet mit Spiritualität Nutzen und Hilfe für andere: „Spirituelle Menschen pflegen und kümmern sich um die Erde.“ Mit dieser knappen Feststellung wird ein helfendes, interaktives und pflichtbewusstes Element betont; vielleicht sogar im Sinne von karitativen Handlungen im Kontext der *spiritualitas*. Wenn dem so ist, dann muss mitgedacht werden, dass eine spirituelle Praxis durch das Übernatürliche beziehungsweise transzendente Kräfte hervorgerufen wird. Nur in einem Beitrag findet sich ein entsprechender Hinweis darauf. Eine 26-jährige Studentin beschreibt die mögliche transzendente Beeinflussung mit dem Begriff der *Gabe*: „Für mich haben spirituelle Menschen eine bestimmte Gabe und verfügen über eine Sensibilität für die Dinge, die nicht jeder wahrnehmen kann.“ Damit trifft sie eine wichtige Entscheidung. Nicht jeder Mensch ist empfänglich für das Spiritu-

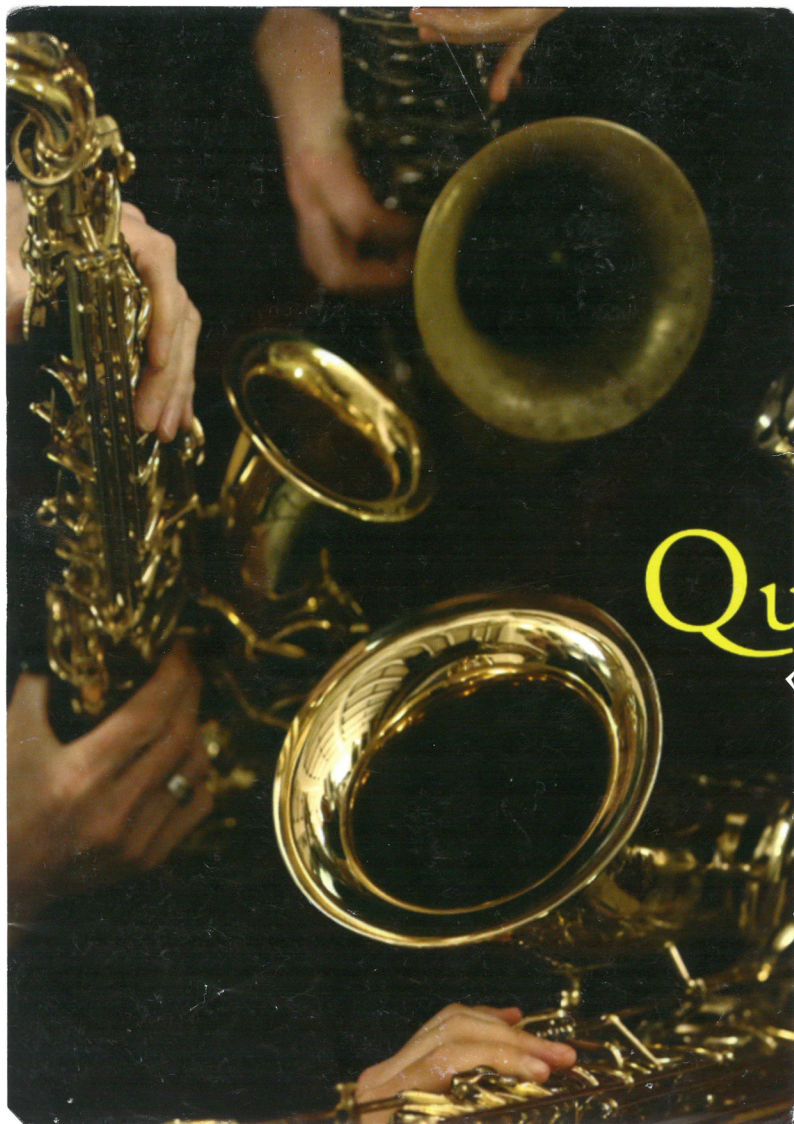


Abb. 1 Bildseite des Notizblattes mit drei Saxophonen

elle und kann es sich nicht durch das eigene Tun aneignen – selbst wenn er danach strebt. Sie versteht unter Spiritualität eine übernatürliche Privilegierung, die durch eine positiv besetzte Exklusivität ausgezeichnet ist. Damit grenzt sich die Studentin von der Auffassung ihrer Kommiliton*innen ab, die vielmehr eine aktive Hinwendung von Menschen zum Übernatürlichen als einen Prozess der Selbstfindung und Selbstreflexion beschreiben: Spi-

tualität „lässt uns nach dem Ziel & der Aufgabe unseres Lebens suchen und hilft uns dabei, uns selbst besser zu verstehen“ (Studentin, 22 Jahre).

Lieber Herr Tholen, Sie sehen, das Thema Ihrer Vorlesung hat unter Studierenden der Evangelischen Theologie ein vielfältiges Echo gefunden. Alle 37 Teilnehmenden waren nach ihren eigenen Überlegungen aufgefordert, auch Ihren Text zu lesen und zu reflektieren. Vier von ihnen nahmen sich dieser Aufgabe mit Hingabe an, sie ergänzten und modifizierten ihren ersten Text. Für sie waren übereinstimmend die „Selbstsorge“, das Subjektive und Selbstreferentielle die nachdrücklichsten Erträge aus der Lektüre Ihres Textes. Die Möglichkeit, Formen der spirituellen Lebenspraxis als Lebenskunst zu verstehen, um dadurch zu persönlichen Lebenswahrheiten zu gelangen, fanden sie faszinierend. Und zumindest eine von ihnen haben Sie mit Ihrer ganz persönlichen Empfehlung motiviert:

Was die Vorlesung aber vor allem an meiner Vorstellung von Spiritualität verändert hat, ist, dass es sehr viele verschiedene Arten davon gibt, wie sie ausgelebt werden kann. Besonders das Beispiel des Lesens und Schreibens, seien es auch ganz banale Sachen, als mögliche Auslebung von Spiritualität war für mich ein neuer Gedanke, den ich aber sehr gut nachvollziehen kann und interessant finde. (19 Jahre)

Lieber Herr Tholen, mit den zitierten erfolgsbestätigenden Worten danke ich Ihnen für die anregende Weihnachtsvorlesung sowohl im Mündlichen als auch im Schriftliche und grüße Sie herzlich!

Ihr Mario Müller
Hildesheim, im Juli 2019

IV Antwort

Spiritualität und Lebenskunst im Fokus wissenschaftlicher Betrachtung und praktischen Vollzugs. Ein Kommentar

TONI THOLEN

Auf meine Weihnachtsvorlesung *Spiritualität heute* im Dezember 2016 reagierte das aufmerksame Auditorium seinerzeit mit intensiven Rückmeldungen und anregenden Gesprächen. Daran erinnere ich mich noch heute sehr gern. Dass die Vorlesung aber Anlass für einen ganzen Band mit Beiträgen von Kolleg*innen über Fragen der Situierung und Bestimmung von Spiritualität sein würde, damit konnte ich nicht im Entferntesten rechnen. Umso schöner und für den wissenschaftlichen Austausch über die Fachgrenzen hinweg anregender ist es, dass er nun vorliegt. Ich möchte die Diskussion mit meinen folgenden Überlegungen noch ein wenig fortführen, indem ich – auf freundliche Einladung der beiden Initiatoren und Herausgeber des Bandes – die Beiträge kommentiere. Da mein eigener Beitrag allerdings eher als ein *Versuch* zu verstehen war und ist, einige scheinbare Selbstverständlichkeiten, die sich im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs über Spiritualität über Jahre hinweg festgesetzt hatten, aus einer dezidierten Gegenwartsperspektive in Frage zu stellen, und er zudem lediglich als *Vorschlag* gemeint war und ist, Spiritualität eher immanent lebensweltlich als in transzendenter Ausrichtung zu verstehen, eben als Lebenskunst bzw. als ‚Ästhetik der Existenz‘ (Foucault), wird mein Kommentar nicht die Form der argumentativen Verteidigung feststehender Ansichten und Konzepte annehmen. Es liegt mir fern, in Bezug auf das Thema ‚Spiritualität heute‘ in eine Verteidigungshaltung zu gehen. Meines Erachtens sollte es gegenwärtig auf vielen Ebenen des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurses ohnehin nicht so sehr um die Verteidigung des vermeintlich Bestehenden, Erkannten und Selbstverständlichen gehen, sondern um die Bereitschaft, grundlegende Fragen neu zu bedenken, sie in vielleicht ungewohnten Kontexten neu zu konfigurieren. Wenn ich in meiner Vorlesung mit einer leise werbenden Stimme gesprochen habe, dann war es die des Suchenden. Vielleicht habe ich ein wenig gehofft, ein paar andere zu finden, die sich mit mir auf eine ähnliche Suche begeben würden. Es schwebte mir so etwas vor wie der Versuch, Spiritualität neu einzuschreiben, und zwar gewissermaßen in eine (noch) unbestimmte Zone, vielleicht könnte man sie einen Zwischenraum nennen: zwischen Wissenschaft, Alltagsleben und ästhetischer Praxis, zwischen individueller und institutioneller Religiosität.

Wenn man an der Kategorie des ‚Zwischen‘ Gefallen findet, bewegt man sich schnell auf unsicherem Terrain. Deshalb ist es wichtig und geradezu notwendig, mit anderen zu denken, möglichst viele andere Zugänge und Perspektiven wahrzunehmen und abzuwägen, sich ohne allzu viel Rüstzeug in die Offenheit von Fragen hineinzubewegen, die möglicherweise und manchmal konstitutiv nicht abschließend zu beantworten sind.

Ich möchte mich also jetzt hineinbewegen in die Texte, ich möchte an sie anschließen, sie bedenken, sie auch befragen, nicht zuletzt, um mir über den Status und die Realisationsmöglichkeiten meiner eigenen Gedanken klarer zu werden. Im Zuge der Lektüre haben sich mir unter den Stichworten *Erfahrung von Spiritualität* und *spirituelle Lebenskunst* bestimmte Gesichtspunkte eröffnet, auf die alle Beiträge zu beziehen sind:

- Wohin gehören *Erfahrungen von Spiritualität* und *spirituelle Lebenskunst*, wo entfalten sie ihre Wirksamkeit?
- Von wo aus, von welchen Rahmenbedingungen aus werden sie thematisiert?
- Was macht sie aus?
- Wie verhalten sich die Autor*innen zu ihnen?

Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Beiträge auf diese Fragen zum Teil konvergierende, zum Teil aber auch sehr unterschiedliche Antworten geben, Antworten, die nicht selten zugleich auf mehrere der Fragen bezogen sind. Und damit erweist sich, dass die durch den Fragenkatalog suggerierte Ordnung in Wirklichkeit keine ist. Gleichwohl geben sie meinem Kommentar ein wenig Struktur.

Wohin gehören *Erfahrungen von Spiritualität* und *spirituelle Lebenskunst*, wo entfalten sie ihre Wirksamkeit?

Es gibt auf diese Fragen einerseits relativ dezidierte Antworten von Autor*innen, die mit der eindeutigen Situierung von Spiritualität bzw. spiritueller Praxis vor allem bestimmte Erkenntnis- oder Wirksamkeitschancen verbinden. So siedelt Stefan Krankenhagen spirituelle Praktiken in der modernen Massenkultur an. Dabei versteht er sie nicht als (kulturkritische) Gegenpraktiken zum Massenkonsum, sondern als Erscheinungsform einer Überflussgesellschaft, innerhalb derer es auch Funktionen bzw. Handlungsoptionen gibt, Quantität in Qualität umzuwandeln. Krankenhagen fasst die diversen Angebote dazu zusammen unter dem Stichwort eines „konsum-

verweigernden Konsums“. Damit wird deutlich, dass spirituelle Praktiken, seien es ganzkörperbezogene Wellnessangebote oder ästhetisch sublimierte Praktiken von Intellektuellen, dem Konsumdiktat nicht entfliehen, sondern seiner Logik, die letztlich die Logik des Marktes ist, folgen, wenn auch mit der spezifischen Funktion der Umwandlung von Quantität in Qualität. Einen anderen Ansatz, Spiritualität zu situieren, verfolgt Hannes Schammann, wenn er sich für seine Untersuchung des Rechtspopulismus vom Spiritualitätsbegriff inspirieren lässt und mit dem von ihm entwickelten Konzept politischer Spiritualität in der Lage ist, eine emotional-irrationale Dimension am Rechtspopulismus erschließen zu können, wie sie bisher in der politikwissenschaftlichen Analyse dieser Bewegung noch nicht so deutlich herausgearbeitet werden konnte. Ähnlich wie Schammann siedelt Bernd Rogge Spiritualität und spirituelle Praktiken vornehmlich in einer Domäne an: in der christlichen Theologie und in Verbindung damit in der christlichen Glaubenspraxis. Rogge lässt sich als Soziologe und evangelischer Pastor zwar theoriebewandert und responsiv-kritisch auf die Anfragen „von außen“ ein, die seine Dialogpartnerin Janna Teltemann ihm vor allem aus ihrer soziologischen Perspektive stellt, sieht diese jedoch als Chance, die Vorzüge christlicher Spiritualität und ihre auch gegenwärtige Wirksamkeit herauszuarbeiten und mit seinen Erfahrungen in der Kirchengemeinde zu unterlegen. Anders verorten die Theolog*innen Christina Kalloch und Martin Schreiner Spiritualität und Lebenskunst. Sie suchen beide die Chance der Vermittlung in einer Verbindung von christlicher Spiritualität und ästhetisch-literarischer Praxis. Von einer eher immanenten Lebenskunst, die z.B. als Lesen und Schreiben, als ästhetisches Wahrnehmen und Urteilen geschieht, versprechen sie sich neue Impulse für eine geistig-vertiefende Existenz, gerade auch im Zusammenhang religionspädagogischer Zielsetzungen. Ist schon hier eine Öffnung spürbar hin zu einer nicht eindeutigen Situierung von Spiritualität und Lebenskunst, die allerdings von einem bestimmten disziplinären Zusammenhang aus erfolgt, so wird dieser in den Texten von Kristin Kersten und Mario Müller gar nicht erst anvisiert. Beide Autor*innen setzen in ihren übrigens sehr offenen Textformen (Essay und Briefnotizen) auf die Offenheit des Zugangs zu Dimensionen von und Umgangsweisen mit Spiritualität in ganz unterschiedlichen Bereichen. Sie lassen sich im Schreibprozess selbst auf das Zwischen des spirituellen Erlebens und Tuns ein, indem sie es von der wissenschaftlichen Betrachtung und Arbeitsweise in die persönlichen Wahrnehmungs- und Berufspraktiken verschieben und umgekehrt. Das Nachdenken über Spiritualität nimmt in ihren Texten experimentelle Form an: als Essay und Anrede. Und bei Müller zusätzlich als Experiment in der Lehre.

Von wo aus, von welchen Rahmenbedingungen aus werden sie thematisiert?

Werner Greve schreitet die Möglichkeiten aus, Spiritualität zu objektivieren. Dazu nimmt er die Haltung des „Entschiedenen“ ein, der mit einem dezidierten Verständnis von Wissenschaftlichkeit der Spiritualität als Transzendenz-erfahrung auf den Grund geht. Kern seiner rationalen Prüfung ist, ob meine Weise, über Spiritualität nachzudenken, als wissenschaftlich zu betrachten ist. Dabei geht Greve davon aus, dass Wissenschaft auf zeitunabhängige Erkenntnisse zielt, die in meiner Analyse offenbar nicht begegnen. In der Tat liefere ich solche nicht. Im Unterschied zu meiner ist seine Suche eine, die er am Ende seines Textes als eine nach zeitloser Geltung bezeichnet, welche dem Inhalt von Spiritualität inhärent sei. Wiederfinden kann ich mich aber sehr wohl, wenn er meinen Text als Diagnose des spirituellen Zeitgeistes bezeichnet, auch wenn er von einem soziokulturell-historischen Projekt spricht. Allerdings möchte ich nicht nur eine Diagnose geben, sondern eine Suche mitinitiiieren, die vor den Toren der Wissenschaft nicht Halt machen muss, weil sie sich beobachtend und reflexiv in den Geist der Zeit und auch der Tradition stellt. Hinweisen möchte ich auf eine Tradition, die schon in der Antike beginnt und die Frage der Möglichkeit eines sinn- und gehaltvollen, sich selbst und dem anderen, auch der Natur zugewandten Lebens stellt und dafür Praktiken entwickelt hat. Ich verstehe das Aufgreifen dieser Tradition, die an bestimmte Disziplinen wie die Philosophie, die Künste, auch die Theologie und andere Felder anknüpfen kann, ohne sich fachlich endgültig verorten zu müssen, als eine dringliche Aufgabe in der Gegenwart, gerade auch in Bezug auf bestimmte Wissenschaftsfelder, die die Frage nach dem Sinn vielleicht in letzter Zeit zu wenig gestellt haben und stattdessen Gefahr laufen, in einer sich permanent beschleunigenden Betriebsamkeit leer zu laufen. Ich kann hier an die Diagnose von Krankenhagen anschließen, der treffend, aber offenbar nicht in kritischer Absicht, schreibt, dass die Kulturwissenschaften seit den 1970er Jahre in einer Überflusssituation sind, derzufolge es allen wissenschaftlichen Akteur*innen freigestellt ist, aus einem schier unendlichen Material immerzu neue Bedeutungen zu produzieren. Wenn darin auch die Gefahr von wissenschaftlicher Massenware und Beliebigkeit steckt, dann wohl deswegen, weil die produzierten Bedeutungen immer weniger mit dem Weg des Subjekts zu tun haben, Zugang zur Wahrheit (seiner selbst) zu finden. Dies hat Georg Simmel schon einmal in den 1910er Jahren als „Tragödie der Kultur“ bezeichnet.¹ Auch wenn wir

1 Vgl. Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur [1911], in: ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. von Michael Landmann.

heute vielleicht andere Beschreibungsmuster, als er sie hatte, finden müssen, so ist es an der Zeit, seine Problemstellung, die auch diejenige Kracauers war, neu aufzugreifen und sie als die unsrige zu erkennen. Als jemand, der sein wissenschaftliches Arbeiten auch als ein genuin historisches betrachtet, sind mir die Momente der Erkennbarkeit wichtig. Um mit Walter Benjamin zu sprechen: Historische Erkenntnis entsteht in dem Augenblick, in dem eine von der Gegenwart entfernte Epoche mit dieser blitzartig zusammen-schießt und sie so zu erhellen vermag.²

Ein nächster Punkt ist wichtig: Wenn Greve meinem Ansatz eine säkulare Haltung bescheinigt, so müssen die Überlegungen von Andreas Hetzel zum Übergang in ein (von Habermas erstmals so benanntes) postsäkulares Zeitalter hier mitberücksichtigt werden. Ich schließe mich Hetzel an, wenn er konstatiert, dass ein postsäkulares Denken keine einfache Gegenüberstellung von ‚heilig‘ und ‚profan‘ betreibt, sondern dem Spirituellen einen Ort im Alltäglichen zu geben versucht. Und ich kann mich ganz in seinen Ausführungen wiederfinden, wenn er meine Gedanken als Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese versteht. Es geht mir nicht um Dualismen wie der von Diesseits-Jenseits, Immanenz-Transzendenz, sondern um das, was Hetzel im Anschluss als das Spirituelle beschreibt: „ein Sich-Genügen von Lebensvollzügen, die in sich selbst ihre Vollendung finden, die das Höchstmaß des ihnen Möglichen verwirklichen.“ (in diesem Bd., S. 131) Übrigens sei hier schon einmal gesagt: Das bezieht sich nicht nur auf die *cura sui*, sondern auch auf die *Beziehung* zwischen Menschen.

Dass die nicht nur von Philosophen, sondern auch von Literat*innen kultivierte Lebenskunst etwas ist, das sich eng mit Fragen der Poetik verbindet, darauf weist Annette Pehnt hin. Denn Autor*innen schreiben und denken über ihr Schreiben vor allem auch aus existenziellen Gründen nach. Wenn nun Pehnt die Ästhetik der Existenz von einer Poetik der Suche aus in den Blick nimmt, dann ergibt sich schnell ein literarisches Verweissystem, das die Frage nach dem Schreiben-Wollen, ja -Müssen verbindet mit der Möglichkeit, aber auch Unmöglichkeit, im und durch das Schreiben, das ästhetische Wahrnehmen ‚moments of being‘³ zu erleben. Das Schreiben stellt sich aber nicht nur in die Erwartung einer spirituellen Erfahrung, sondern diese ist nach Pehnt als Ästhetik der Existenz auch eine Art Praxisrahmung: fürs Schreiben-Üben/Üben-Schreiben sowie für eine Lebensform, in der der Bezug zum/r Anderen konstitutiv ist. Wolfgang Christian

Frankfurt a.M. 1987, S. 116-147.

- 2 Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I.2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1974, S. 691-704, hier S. 695.
- 3 Vgl. Virginia Woolf: Moments of being. Unpublished autobiographical writings. Ed. with an introduction and notes by Jeanne Schulkind. Sussex 1976.

Schneider rückt die von Kracauer aufgeworfene Frage nach dem ‚höheren Sinn in der Welt‘ in eine Innenperspektive, die er als die von Autor*innen in der Geschichte der europäischen Literatur seit Sappho exemplarisch rekonstruiert. Damit macht er an verschiedenen Phasen der antik-christlichen Literaturproduktion deutlich, wie sehr die Literatur stets um einen höheren, das Selbst transzendierenden Sinn gerungen hat angesichts der unüberwindlichen Endlichkeits- und Vergeblichkeitserfahrung. Peht und Schneider sind – wie ich – davon überzeugt, dass die Literatur und das Schreiben ein wesentlicher Rahmen für die Thematisierung und rezeptiv-produktive Kultivierung der spirituellen Lebenskunst in Geschichte und Gegenwart sind.

Zwei Überlegungen noch zu den Texten von Krankenhagen und Schamann: Was mir an Krankenhagens Text auffällt, ist, dass er die Frage nach der Spiritualität ausschließlich in Bezug auf den Befund bezieht, dass wir heute in einer Massenkultur und nach der marktförmigen Logik des Konsums leben, auch in unseren spirituellen Praktiken. Dies ist eine Perspektive, wie sie schon Horkheimer und Adorno im Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* eingenommen haben.⁴ Krankenhagen geht darauf auch ein, will aber wie viele jüngere Geistes- und Kulturwissenschaftler*innen die Welt nicht mit den Kritischen Theoretikern als Verblendungszusammenhang betrachten. Mit Recht! Wenn man jedoch konsequent innerhalb einer Beschreibungs- und Ausdifferenzierungslogik der ökonomisch (neoliberal?) funktionierenden Massenkultur verbleibt, lassen sich unterschiedliche Phänomene, Einstellungen und Praktiken begrifflich-qualitativ nicht mehr hinreichend auseinanderhalten und beschreiben. Natürlich ist es im Falle bestimmter kommerzialisierter Angebote, Spiritualität zu erleben, unter Umständen angemessen, von einem konsumverweigernden Konsum zu sprechen. Andererseits meine ich nicht, dass sich jede spirituelle Lebenskunst mit dem Begriff des Konsums angemessen begreifen und durchdringen lässt. Ich plädiere dafür, den Begriff und die Praxis von Spiritualität nicht von vornherein aus einem einzigen Theorierahmen heraus zu betrachten und von dort aus universalisierende Aussagen zu machen, sondern das weite Feld der Erfahrungen und Vollzugsformen spirituellen Lebens pluriperspektivisch zu betrachten. Das fördert nicht zuletzt auch die Kreativität der Erforschung dieses Gebiets.

Offenbar ist der Begriff der Spiritualität so weit und elastisch, dass er etwa in der Politikwissenschaft dazu nützen kann, zeitgenössische Bewegungen wie den Rechtspopulismus schärfer zu durchleuchten. Ich denke, dass ich meine eigenen Überlegungen zu einem möglichen Spiritualitätsverständnis heute inhaltlich nicht eigens von der Indienstnahme des Spi-

4 Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente [1944]. Frankfurt a.M. 1988, S. 128-176.

ritualitätsbegriffs durch Schammann abgrenzen muss. Auch wenn ich das Thema auf einer ganz anderen Ebene verfolge, scheinen mir die Ausführungen von Schammann zur politischen Spiritualität rechter politischer Bewegungen zu einer Konvergenz hinsichtlich der Einschätzung der Bedeutung der epochalen Konstellation um 1920 zu führen. Es gab in dieser Zeit Denker wie Carl Schmitt, einer der zentralen Protagonisten der Konservativen Revolution, die eine *Politische Theologie*⁵ betrieben. Es ging dabei auch darum, den Liberalismus, Parlamentarismus und die Demokratie durch den Entwurf eines betont maskulinistischen, charismatisch-autoritären Regierungsstils nachhaltig zu attackieren – nichts anderes bescheinigt Schammann dem heutigen Rechtspopulismus als Absicht. Ohne diese Konzeption, für die Schmitts Katholizismus eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat, hier weiter ausführen zu wollen, ist ihre Erwähnung doch interessant, insofern sie darauf verweist, dass die Thematisierung von Spiritualität in der epochalen Situation um 1920 breit erfolgte und keineswegs davor geeignet war, rechter und rechtsradikaler Ideologie in die Hände zu spielen bzw. sie sogar mithervorzubringen. Vielleicht können wir daraus schließen, dass Spiritualität, zeitdiagnostisch betrachtet, ein Konzept ist, das in der Lage ist, die heutigen Deutungskämpfe um Sinn, Geist und richtiges (Zusammen-) Leben wie in einem Brennglas zu bündeln.

Was macht sie aus?

Spiritualität wird in den Beiträgen in einem weiten Bedeutungsspektrum angesiedelt. Beim Lesen habe ich mir selbst noch einmal neugierig die Frage gestellt, was alles man darunter eigentlich verstehen kann, was Spiritualität ausmacht. Ich möchte nun einige Bestimmungen, die vorgenommen worden sind, nennen und sie kommentieren bzw. auch miteinander in Beziehung setzen. Da ist zunächst die Bestimmung der Transzendenz. Greve verbindet Spiritualitätserfahrung als Transzendenzgeschehen mit der Perspektive des Zeitenthobenen, Ewigen. Und er denkt darüber nach, wie es möglich sein kann, dieser Perspektive in einem objektiven wissenschaftlichen Diskursrahmen ihr Recht zu verschaffen. Dazu führt er sie auch mit evolutionstheoretisch herleitbaren Funktionen eng. Was Greve zu vermeiden trachtet, ist, Spiritualität allzu sehr aus der subjektiven Erfahrungsperspektive zu beleuchten. Allerdings gesteht er zu, dass es sinnvoll sein kann, Spiritualität zeitdiagnostisch einzuholen. Dann jedoch stelle sich das Nachdenken dezidiert in eine Zeit- und Geschichtsabhängigkeit. Ob es so aber noch objektiv-wissenschaftlichen Standards mit unbeding-

5 Vgl. Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922]. München, Leipzig 1934.

ter (ahistorischer) Geltungsperspektive genügt bzw. ob es überhaupt mit solchen produktiv zu vermitteln ist, bliebe weiter zu diskutieren. Eine ganz andere Form von Spiritualitäts- als Transzendenz Erfahrung begegnet uns in dem Text von Christina Bermeitinger. Sie spielt nämlich das Erleben des *Flow* im alltäglichen und wissenschaftlichen Tun als Möglichkeit von Transzendenz Erfahrung durch. Die mit dem *Flow* verbundenen Aspekte des völligen Eintauchens in eine Sache, der damit verbundenen Freude und der sich darin auch zeigenden intrinsischen Motivation deuten auf Momente im Arbeits- und Aktivitätsprozess von Subjekten hin, in denen sie sich selbst auf etwas anderes hin übersteigen bzw. ihren Subjektstatus in einen größeren Sachzusammenhang aufheben. Dabei stehe der *Flow* in einem Wechselverhältnis zu Leistung und Leistungssteigerung. Gerade auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen wäre das *Flow* Erleben zum Beispiel in Lese- und Schreibprozessen nichts Seltenes. Bermeitinger scheint sich jedoch, so deute ich ihre abschließenden Formulierungen, nicht mit einer solchen Bestimmung von Spiritualität identifizieren zu wollen. Ihre persönliche Distanzierung deutet darauf hin, dass die Engführung von Spiritualität, Transzendenz und *Flow* Fragen aufwirft, die etwa zu tun haben könnten mit dem Verhältnis von *Flow*-Erleben und Leistungsorientierung. Soll sich eine wie immer auch säkular, in Arbeitsprozessen zu verortende Erfahrung von Spiritualität in leistungsgesellschaftliche Raster einordnen? Was wäre damit für eine spirituelle Existenz gewonnen? Worin könnte sich eine solche vom Zweck-, Nutzen- und Wettbewerbskalkül spätmoderner Gesellschaften gewinnbringend unterscheiden? Anders gefragt: Wenn Arbeit durch *Flow* Erfahrungen intensiviert, gesteigert, optimiert wird, muss sie dazu dann schon das Qualitätssiegel ‚transzendent‘ oder gar ‚spirituell‘ mit sich führen? Einen, wie oben bereits erläutert, reizvollen Umgang mit dem Spiritualitätskonzept entwickelt Schammann in seiner Reformulierung von politischer Spiritualität, wie sie im Rechtspopulismus sichtbar wird. Diese basiert nach Schammann auf einer anti-elitistischen Stoßrichtung mit vornehmlich emotionalisierendem Sound, charismatischen Repräsentationsformen und einem paradoxalen Verhältnis zu Fakten und Fiktionen, insbesondere zu *fake news*. Aus dem von Schammann hergeleiteten Befund einer rechtspopulistischen Dekonstruktion der Postmoderne kann man ablesen, dass Spiritualität auch als Emergenzphänomen verstanden werden kann, das heißt als etwas, das sich in einer multioptional-diversen gesellschaftlichen Situation als ideologische Drift, wenn nicht gar als Sog entfalten kann.

Der in meiner Weihnachtsvorlesung zitierte Buchtitel „Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften“ wird Carsten Jochum-Bortfeld zum Anlass, einen Kommentar aus biblischer Sicht zu verfassen. Meine Erinnerung an die Tradition der Lebenskunst greift er auf mit der skeptischen Anfrage, ob *cura sui*, wenn man sie verallgemeinern wolle, nicht eine Überforderung des Einzelnen sei. Jochum-Bortfeld verwirft in der Folge jedoch

nicht das Nachdenken über Spiritualität und Lebenskunst, sondern erinnert an die biblische Quelle. Er macht gerade die Stellen in Bibeltexten stark, die das Wirken des Geistes Gottes in den Mittelpunkt stellen. Der Geist Gottes werde in ihnen als Kraftquelle wahrnehmbar, gerade in Krisenzeiten; Menschen werden so nicht nur sich selbst überantwortet, sondern finden einen Anhalt in Gott. Durch spirituelle Praktiken wie Lesen und Schreiben gälte es, eine Sprache zu suchen für das, was die Bedrängten belastet. Es gilt nach Jochum-Bortfeld aber auch, bei der Suche das Misslingen mitzubedenken und ihm Beachtung zu schenken. In einer Kritik an der Stoa weist er schließlich daraufhin, dass spirituelle Lebenskunst nicht in einer egozentrierten Gleichgültigkeit gegenüber dem Zustand der Welt aufgehen dürfe, sondern sich in den Dienst des Wandels, der Transformation stellen müsse. Ich schließe mich Jochum-Bortfeld vor allem darin an, das Wirken des Geistes als ein wesentliches und notwendiges Element von Spiritualität, auch in christlicher Ausprägung, zu sehen. Ich würde aber auch meinen, dass individuelle Selbstsorge nicht gegen eine gottzentrierte Spiritualität ausgespielt werden muss. Denn jenseits schulmäßiger Zusammenhänge (etwa im Anschluss an bestimmte stoische Lehren) lässt sich die Lebenskunst als eine ethische Praxis verstehen, die das Wohl des Einzelnen wie der Allgemeinheit im Blick und an der Transformation der Welt ein genuines Interesse hat. Und dieses Interesse lässt sich als ein postsäkulares verstehen, welches das Zusammenwirken vieler Geister, nicht nur das des dreipersonigen christlichen Gottes, im Wunsch nach einer „endlich bewohnbaren Welt“⁶ fest anvisiert. Kersten schließt sich auf andere Weise einer Wiederentdeckung innerer und geistiger Kraftquellen an, wenn sie am Ende ihres Essays an die biblische Tradition des Geistes Gottes erinnert. Und sie nimmt im Anschluss an ihre Reflexionen über die Reichweite und Geltung empirisch-wissenschaftlicher wie ganz persönlicher Erkenntnisse und Erfahrungen eine Gleichsetzung von Glaubenserlebnissen als innerlich erfahrene Evidenz mit allen anderen, auch wissenschaftlichen Formen erfahrener Evidenz vor. Ein starkes Plädoyer für das Ineinanderwirken persönlichen Erlebens und öffentlich-beruflichen Wirkens!

Eine Reihe von Beiträgen schließt sich meinem Vorschlag an, Spiritualität mit ästhetischer Praxis zusammenzudenken. Hetzel verortet diese Verbindung zugleich in der postakularen Philosophie und im aristotelischen Praxisdenken. Im Ausgang von Aristoteles könne man die Wirksamkeit von Spiritualität im Vollzugssinn ästhetischer Praktiken sehen. Ästhetische Praktiken sind dabei von jeglichem Nutzendenken unabhängig und nicht länger auf ein Werk gerichtet, sondern sie genügen sich selbst im Vollzug ihrer selbst. Solche Praktiken sind, gemäß der aristotelischen Ethik und ihres

6 André Breton: Zweites Manifest des Surrealismus [1930], in: ders.: Die Manifeste des Surrealismus. Reinbek bei Hamburg 1986, S. 49-99. hier S. 56.

Verständnisses von *eudaimonia*, geteilte Praktiken, im Sinne der Herstellung eines erfüllten, gemeinsamen Lebens. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf Jarmuschs Film *Paterson* hinweisen, weil er in meinen Augen Hetzels Überlegungen ästhetisch spiegelt. Kalloch geht von der Bemerkung aus, dass es der Theologie und auch der Religionslehrer*innenausbildung besser gelingen müsse, über Fragen der Spiritualität zu sprechen. Damit meint sie, dass die Theologie den Zeitbezug von Spiritualität nicht aus den Augen verlieren darf. Die Aufgabe läge darin, den Bruch zwischen dem Wort Jesu und zeitgenössischen, auch nicht-christlichen Formen der Spiritualität zu vermeiden und stattdessen Brücken zu bauen. Sie plädiert deshalb für ein weites Spiritualitätsverständnis. Darin steckt einerseits die Aufforderung an die christliche Theologie, Spiritualität nicht weiter einseitig zu vereinnahmen. Andererseits fordert Kalloch für die Religionspädagogik ganz konkret einen doppelten Ansatz spirituellen Lernens, der darauf zielt, die christliche Spiritualität mit ästhetischem Lernen zu vermitteln. Ästhetisches Lernen ist für sie allerdings nicht output-orientiert, sondern ähnlich wie bei Hetzel ästhetisch-ethische Vollzugspraxis, außerhalb funktionalisierter Kontexte. Und nur als solche kann es Teil einer spirituellen Lebenskunst sein. In diesem Sinne verstehe ich auch Schreiners Eintreten für eine ästhetische Praktiken einbeziehende christliche Spiritualität, welche sich im Lichte der Gotteserfahrung einer geistgeprägten Welt-Wahrnehmung beschreibt. Als zentral für eine solche setzt Schreiner das Moment der Freiheit an. Es gälte, eine solche spirituell-ästhetisch zu üben. Wenn es aber um Freiheit geht, kann sich Spiritualität nur im Plural verwirklichen.

Bettina Uhlig macht den existenziellen Zugang zu Sakralfiguren stark. Sie geht davon aus, dass der Anblick einer Skulptur, besonders auch in sakralen Kontexten, als eine Blickbegegnung gelingen kann, innerhalb derer sich Momente des Spirituellen einstellen. Am besonderen Beispiel der Begegnung mit der Großen Goldenen Madonna im Hildesheimer Dommuseum erläutert sie, dass der Anblick des Bildnisses der Madonna als eine berührende und spirituelle Erfahrung erlebt werden kann. Es erschließt sich mir unmittelbar, dass Blickbegegnungen, sei es im Angesicht menschlicher oder nicht-menschlicher Gestalten, wesentlicher Bestandteil einer spirituellen Lebenskunst sein können, denn sie ermöglichen so etwas wie den Zugang zur Wahrheit unserer selbst durch den/die gegenwärtige(n) Andere(n). Den Ort eines solchen Geschehens, das Museum, im Sinne der Lebenskunst als einen retraite-Raum zu verstehen, in dem eine Verlangsamung stattfindet, eine Vertiefung der Erfahrung mithin, halte ich für einen reizvollen Gedanken, den Uhlig auch kunstpädagogisch nutzt, indem sie darauf hinweist, dass der Besuch eines Museums mit Kindern sogenannter kindgemäßer, mit spektakulären oder spaßigen Elementen gespickter Vermittlungspraktiken nicht bedürfe. Die von Uhlig in einem Lehrprojekt umgesetzte und reflektierte ästhetische Praxis nimmt den Gedanken von

Kalloch und Schreiner auf, spirituelle Erfahrungen im Zwischenraum von christlicher Tradition und ästhetischer Wahrnehmung zu situieren. Dieses Bemühen um eine Situierung im Zwischen führt meiner Ansicht nach zu der Möglichkeit, in neuer Weise frei zu werden für einen existenziellen Umgang mit sich, anderen und der Überlieferung, und zwar jenseits institutioneller und disziplinärer Grenzziehungen.

Einige Beiträge umkreisen den Gedanken, eine spirituelle Lebenskunst im Lesen und Schreiben am Werk zu sehen. Müller betont aus der Perspektive der Erfahrung des Berufs- und Studierendenlebens, dass Lesen und Schreiben, wie es mir vorschwebte, also ein lineares Lesen, das ein intensives Mitdenken und Miterleben verlange, oft an die zeitlichen Begrenzungen und funktionalistischen Anforderungen von Studium und Beruf stoße und sich deshalb nur selten im Alltag realisieren lasse. Er will eine solche geistige Vertiefung allerdings auch nicht ausschließen, wenn er zu Recht darauf hinweist, dass Zeithaben fürs Lesen und Schreiben auch eine Frage der Einrichtung und Organisation des Tages sei. Ja, so ist es: Ohne Zeit keine spirituelle Lese-, Schreib- und Lebenskunst. Das Finden von Zeit und Ort, eine den Lebenskunstpraktiken angemessene Verzeitlichung und Verräumlichung sind wesentlich für das, um was es geht. Wenn nun in dem Experiment, das Müller mit Studierenden gemacht hat, zumindest manche den Gedanken reizvoll finden, dass Lesen und Schreiben auch als spirituelle Praktiken betrachtet werden können, dann sollten Lehrende vielleicht mehr als bisher den Mut haben, in ihren Veranstaltungen Raum und Zeit zu geben für eine möglichst vielfältige und vielschichtige Entdeckung von spirituellen Selbst- und Weltbezügen. Und das muss, wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, nicht immer nur in Literatur- und Theologieseminaren sein.

Pehnt nimmt den Faden einer existenziell grundierten Lebenskunst auf und entwirft vom Gedanken der Suche als offene Bewegung aus eine Poetik, die sich von der Metapher des Hungers leiten lässt. Autoren, die den Hunger als Bild für die grundlegende Bedürftigkeit nach Sinn, aber auch nach dem Schreiben selbst literarisiert haben, werden Pehnt zu wichtigen Anregern. Dabei handelt es sich vor allem aber auch um Autoren, die Sinnsuche – etwa die Erwartung von epiphanischen Augenblicken – verbinden mit dem Bewusstsein um die Schwierigkeit, Sinn zu finden. Die Suche nach einem gelingenden Leben verbindet sich mit Erfahrungen des Scheiterns, des Ausbleibens, auch auf der Ebene des Schreibens selbst. Pehnt versteht Lebenskunst darüber hinaus als eine ästhetische Praxis des Übens, innerhalb derer leiblich gebundene Transformationen des Alltags möglich werden; als eine epistemische Praxis, innerhalb derer eine existenzielle Form der Selbsterkenntnis jenseits von Dogmen und Theorien statthat; schließlich als eine ethische Praxis, innerhalb der der/die Einzelne sich auch stets auf andere beziehen. Mit ihrer Skizze einer Poetik der Suche schließt sie an die Künstler*innen, die ich in meiner Weihnachtsvorlesung

als Gewährsleute einer spirituellen Lebenskunst erwähnt habe, an. Die Liste literarischer Lebenskünstler*innen verlängert sich damit. Auch die Literaturinterpretationen von Schneider lassen sich in diesen Zusammenhang einfügen, da er den Gedanken des Wartens und Suchens fruchtbar macht, wenn es darum geht, Schreiben als einen Ort der (Selbst-)Öffnung, des Übersichhinausgehens zu betrachten, mit dem Ziel, dichtend die Kluft der Endlichkeit, Leere, Einsamkeit und Ausgesetztheit zu überspringen. Interessant ist, dass die Ausführungen von Rogge, die weniger das Lesen und Schreiben fokussieren, in der christlichen Spiritualität Gemeinsamkeiten mit den ästhetischen Positionen zu erkennen geben. Insofern die Bezogenheit (auf Gott) ein zentraler Aspekt der Theologie und des praktisch gelebten christlichen Glaubens ist, ist hier eine Konvergenz mit Pehnts Poetik der Suche gegeben, da die ästhetische Lese- und Schreibpraxis sich im Kern als eine relationale versteht. Womöglich müssen diejenigen, die sich einer spirituellen, sich in Zwischenräumen ansiedelnden Lebenskunst verbunden fühlen, noch deutlicher machen, dass damit nicht einseitig eine egozentrische *cura sui* gemeint ist, bei der es um Hyperreflexivität (ein permanentes Kreisen um und in sich selbst), Selbststeigerung oder gar Selbstoptimierung geht, wie es vor allem bei Rogge kritisch anklingt. Eine Lebenskunst indessen, in der es auch, aber konstitutiv nicht nur um Selbstsorge geht, stellt für mich keinen „Gegenentwurf“ zu christlichen Spiritualitätspraktiken dar, die nach Rogge auf Gemeinschaftlichkeit statt auf Egozentrierung ausgerichtet sind. Schließlich: Rogges Hinweis, dass sich in der christlichen Spiritualität die Möglichkeit der Selbstdeutung angelegt findet, im Gegensatz zu der von Teltemann angeführten Theorie sozialer Produktionsformen, weist eine Nähe zu Pehnts Gedanken einer epistemischen Praxis der Selbsterkenntnis auf.

Wie verhalten sich die Autorinnen und Autoren zu ihnen?

Die Überlegung, meine Ausführungen zur „Spiritualität heute“ mit Kracauers Essay *Die Wartenden* beginnen zu lassen, hat damit zu tun, dass der Text mir bei der Lektüre eine möglichst große Freiheit im Umgang mit der Frage nach dem Sinn eröffnete. Das liegt daran, dass der Autor selbst eine moderate, abwägende Position einnimmt und es in dem Essay nicht darum geht, irgendjemanden von einer Position zu überzeugen. Insofern sind Kracauers wie mein eigener Text offen. Vielleicht ließe sich auch von einem Versuch sprechen, zur alles entscheidenden Frage nach einem sinnvollen und gelingenden Leben sowie zu den verschiedenen Antwortmöglichkeiten die jeweils eigene Nähe und Distanz auszuloten, und zwar im Zwischen-

raum von Wissenschaft und ästhetisch-ethischer Praxis. Ich möchte die Beiträge nun abschließend auf die Nähe bzw. Distanz hin betrachten, mit der sie der Spiritualität und Lebenskunst begegnen. Dabei nehme ich das Begriffspaar der *Entschieden*en und der *Suchen*den, das ich im Anschluss an Kracauer eingeführt habe, ein weiteres Mal zur Hilfe. Die Beiträge lassen sich auf beide Typen verteilen. Wenn ich nun eine Einordnung vornehme, so keinesfalls mit wertender Intention. Vielmehr geht es mir darum auszuloten, wie sich der Raum der Rede über und das Schreiben als (eine jeweilige Form von) Spiritualität und Lebenskunst im Diskurszusammenhang des Bandes konfiguriert.

Beginnen wir mit den Entschieden. Entschieden in dem Sinne, dass Spiritualität einer unter vielen Diskursen in der Wissenschaft sein kann und auch ist, sind die Beiträge von Greve, Hetzel, Jochum-Bortfeld, Krankenhagen, Schammann und Uhlig. Den Texten dieser Autor*innen ist gemeinsam, dass sie den Begriff und das Phänomen der Spiritualität sowie spirituelle Praktiken in objektivierender Weise in einen diskursiven Rahmen einspannen und daraus eigene Positionen herleiten. Die Textform ist der klassische, wissenschaftliche Aufsatz. Mit Einschränkungen gilt dies auch für die Beiträge von Bermeitinger und Schneider, die jedoch an bestimmten Stellen persönliche Annotationen einflechten. In einem Zwischen von wissenschaftlicher Behandlung des Themas und suchender Betrachtung bewegen sich die Beiträge von Kalloch, Kersten, Müller, Pehnt, Teltemann/Rogge und Schreiner. Bei Kalloch, Pehnt und Schreiner vor allem, weil sie die einer spirituellen Lebenskunst inhärente ästhetische Praxis, welche sich mit der existenziellen Suche, mit dem Experiment verbindet, zustimmend thematisieren, in ihren Arbeitsfeldern fruchtbar machen und – im Falle Schreiners – auf sich selbst beziehen. Bei Kersten, Müller und Teltemann/Rogge vor allem wegen der Form ihres Nachdenkens. Es handelt sich bei allen drei Texten um offene Schreibformen (Essay, Brief-Notizen, Dialog), in denen die eigenen Erfahrungen, das eigene Erleben und Wahrnehmen konstitutiv eingehen. Offene Schreibformen sind gleichsam das skripturale Paradigma der Suche.

Was hat sich also in diesem Band ergeben? In meiner Wahrnehmung ein dichtes Diskurs- und Experimentierfeld, das einen Zwischenraum eröffnet, in dem nicht einfach nur Texte und ihre Positionen vorkommen, sondern in dem sich Spannungspole, Verwandtschaften, Berührungen, Parallelen, Widersprüche, Kritik sowie Denk- und Schreibfreiheiten im besten und produktivsten Sinne – tummeln.

Ein Nachtrag noch: Jochum-Bortfeld und besonders auch Teltemann kritisieren die von mir vorgestellte Lebenskunsttradition als elitär, das heißt vielen Menschen nicht zugänglich, viele überfordernd. Zwei vorläufige Antworten darauf: Menschen, die dazu auffordern oder nur anregen, sein bzw. das Leben zu ändern, überhaupt etwas zu verändern, was An-

strengung, Umdenken, andere Handlungsvollzüge erfordert, gelten von einem gewissen Standpunkt aus gerne und schnell als elitär. So gesehen müsste man aber viele Einzelne und ganze Institutionen wie etwa Priester und Kirchen, Intellektuelle, Menschen in Bildungsinstitutionen und auch Wirtschaftsführer*innen als elitär bezeichnen. Wird man nicht überall mit Ansprüchen und Überforderung konfrontiert? – Vielleicht sollte man das Verhältnis zwischen spiritueller Lebenskunst, Elite und Allgemeinheit anders bedenken: Als elitär kann eine auch von mir vorgeschlagene spirituelle Lebenskunst nur so lange erscheinen, wie Gesellschaft und Staat Individuen strukturell daran hindern, Selbstsorge und Sorge für andere (auch als ästhetische oder auch religiöse Praxis) in ausreichendem Maße zu betreiben. Deshalb plädiere ich für eine stärkere Implementierung der Spiritualitäts- und Lebenskunstthematik in institutionelle, das heißt wissenschaftliche, bildungs- und gesellschaftspolitische Zusammenhänge. Andererseits, wenn gesellschaftlicher Wandel ohne die Anrufung von Eliten nicht möglich erscheint, dann wünsche ich mir mit Adorno solche, die es sind, ohne sich als solche zu dünken.⁷

7 „Im Augenblick, in dem eine Elite als solche sich weiß und erklärt, macht sie sich schon zum Gegenteil dessen, was sie zu sein beansprucht, und leitet aus Umständen, die ihr vielleicht manches an rationaler Einsicht gestatten, ihre irrationale Herrschaft ab. Elite mag man in Gottes Namen sein; niemals darf man sich als solche fühlen.“ (Theodor W. Adorno: *Meinung, Wahn, Gesellschaft*, in: ders.: *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt a.M. 1963, S. 147-172, hier S. 165. Vgl. zur Entfaltung von Adornos Diktum Toni Tholen: *Elite und Intellektuelle*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“*, 28 (September/Oktober 1999), S. 472-480.

Dank zum Schluss

Dieses Projekt verdankt vielen Menschen seine Verwirklichung. Dank geht an Toni Tholen dafür, es gewagt zu haben, seinen Text und also sich nochmals und expliziter als zuvor einer breiten Reaktion zu stellen, und dafür, sich auf das Wagnis einer Antwort an alle (in kurzer Frist) einzulassen. Sehr ernster Dank geht an die mitwirkenden Kolleginnen und Kollegen dafür, dass sie bereit waren, sich auf die Auseinandersetzung mit Tholens Text einzulassen. Fast alle haben dazu das sichere Terrain der eigenen Disziplin verlassen, einige sehr weit, alle haben einen aufwändigen Beitrag in einem recht engen und strengen Zeitplan geschrieben, der sich in Zeiten von Zitations- und „Impact“-Kennzahlen vielleicht weniger auszahlen wird als anderes, was dafür liegengeblieben ist.

Ein ganz besonderer Dank geht an Mario Müller, der das Projekt dieses Hildesheimer Dialogs von Anfang an herzlich begrüßt, sogar unsere kühne Einladung, selbst ein Kapitel beizutragen, ohne zu Zögern angenommen, und das Projekt auf dem ganzen Weg konstruktiv und engagiert begleitet hat. Durch die Unterstützung der Bibliothek, durch die Förderung durch die Universitätsgesellschaft und durch seinen persönlichen Einsatz hat diese besondere Edition einen Ort in der Buchreihe gefunden. Nicht zuletzt hat er die technische Realisierung des Bandes so schnell möglich gemacht.

Unser Dank geht schließlich auch an den Geist unserer Universität, der Ideen dieser Art fruchtbar und lohnend erscheinen lässt. Wir wollen nicht verschweigen, dass sich mit diesem Projekt die Hoffnung verbindet, dass es nicht das einzige dieser Art bleiben möge.

Werner Greve
Carsten Jochum-Bortfeld

In der Reihe «Hildesheimer Universitätsschriften» (ISSN 1861-4698) erschienen bisher folgende Titel:

Band 1

Das Dritte Reich im Gespräch. Zeitzeugen berichten, Studierende fragen, hrsg. von Philipp Heine, Stefan Oyen, Manfred Overesch und Marcus Thom
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1997. – 108 S.
ISBN 3-9805754-0-3

Band 2

Begriff und Wirklichkeit der kleinen Universität. Positionen und Reflexionen. Ein Kolloquium des Instituts für Philosophie der Universität Hildesheim, hrsg. von Tilman Borsche, Christian Strub, Hans-Friedrich Bartig und Johannes Köhler
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1998. – 194 S.
ISBN 3-9805754-3-8

Band 3

Zeitenumbruch in Ostafrika. Sansibar, Kenia und Uganda (1894–1913). Erinnerungen des Kaufmanns R. F. Paul Huebner, hrsg. von Herward Sieberg
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1998. – 315 S.
ISBN 3-9805754-1-1

Band 4

Reiner Arntz: Das vielsprachige Europa. Eine Herausforderung für Sprachpolitik und Sprachplanung
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1998. – 188 S.
ISBN 3-9805754-4-6

Band 5

Francis Jarman: The perception of Asia. Japan and the West
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1998. – 240 S.
ISBN 3-9805754-5-4

Band 6

Anke Eberwein: Konzertpädagogik. Konzeptionen von Konzerten für Kinder und Jugendliche
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1998. – 148 S.
ISBN 3-9805754-6-2

Band 7

«Ich bin völlig Africaner und hier wie zu Hause ...». F. K. Hornemann (1772–1801). Begegnungen mit West- und Zentralafrika im Wandel der Zeit. Hildesheimer Symposium, 25.–26.9.1998, hrsg. von Herward Sieberg und Jos Schnurer
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
1999. – 204 S.
ISBN 3-9805754-7-0

Band 8

Mechthild Raabe: Hans Egon Holthusen. Bibliographie 1931–1997 (zugleich Veröffentlichungen aus dem Nachlass Holthusen, Bd. 1)
Hildesheim: Universitätsbibliothek,
2000. – 225 S.
ISBN 3-9805754-8-9

Band 9

Bildung als engagierte Aufklärung.
Ernst Cloer zum 60. Geburtstag, hrsg.
von Dorle Klika, Hubertus Kunert und
Volker Schubert

Hildesheim: Universitätsbibliothek,
2000. – 227 S.
ISBN 3-9805754-9-7

Band 10

Reiner Arntz und Jos Wilmots: Kont-
rastsprache Niederländisch. Ein neuer
Weg zum Leseverstehen

Hildesheim: Universitätsbibliothek,
2002. – 171 S.
ISBN 3-934105-01-7

Band 11

Friedrich Konrad Hornemann in
Siwa. 200 Jahre Afrikaforschung, hrsg.
von Gerhard Meier-Hilbert und Jos
Schnurer

Hildesheim: Universitätsbibliothek,
2002. – 212 S.
ISBN 3-934105-02-5

Band 12

Schulen im Hildesheimer Land. Ein
historisches Portrait zur Eröffnung
des Schulmuseums an der Universität
Hildesheim, hrsg. von Rudolf W. Keck
und Hartmut Schröder

Hildesheim: Universitätsbibliothek,
2003. – 102 S.
ISBN 3-934105-03-3

Band 13

Begegnungen im Tschad – Gestern und
Heute. Drittes Hildesheimer Horn-
emann-Symposium, hrsg. von Gerhard
Meier-Hilbert und Jos Schnurer

Hildesheim: Universitätsbibliothek,
2003. – 182 S.
ISBN 3-934105-04-1

Band 14

Schul- und Hochschulmanagement:
100 aktuelle Begriffe. Ein vergleichen-
des Wörterbuch in deutscher und
russischer Sprache, hrsg. von Olga
Graumann, Rudolf W. Keck, Michail
Pewser, Anatoli Rakhkochkine und
Alexander Schirin

Hildesheim: Universitätsverlag, 2004. –
246 S.
ISBN 3-934105-07-6

Band 15

Interkulturalität in Wissenschaft und
Praxis, hrsg. von Jürgen Beneke und
Francis Jarman

Hildesheim: Universitätsverlag, 2005. –
273 S.
ISBN 3-934105-08-4

Band 16

Literarische Orte – Orte der Literatur,
hrsg. von Hans Herbert Wintgens und
Gerard Oppermann

Hildesheim: Universitätsverlag, 2005. –
270 S.
ISBN 3-934105-09-2

Band 17

1933. Verbrannte Bücher – Verbannte Autoren, hrsg. von Hans Herbert Wintgens und Gerard Oppermann
Hildesheim: Universitätsverlag, 2006. – 274 S.
ISBN 3-934105-12-2

Band 18

In der Werkstatt der Lektoren. 10 Gespräche, hrsg. von Martin Bruch und Johannes Schneider. Mit einem Nachwort von Hanns-Josef Ortheil
Hildesheim: Universitätsverlag, 2007. – 203 S.
ISBN 978-934105-15-7

Band 19

Literarische Figuren. Spiegelungen des Lebens, hrsg. von Hans-Herbert Wintgens und Gerard Oppermann. Mit einem Nachwort von Hanns-Josef Ortheil
Hildesheim: Universitätsverlag, 2007. – 291 S.
ISBN 978-934105-16-4

Band 20

Weltliteratur I: Von Homer bis Dante, hrsg. von Hanns-Josef Ortheil, Paul Brodowsky und Thomas Klupp
Hildesheim: Universitätsverlag, 2008. – 279 S.
ISBN 978-3-934105-27-0

Band 21

Weltliteratur II: Vom Mittelalter zur Aufklärung, hrsg. von Hanns-Josef Ortheil, Paul Brodowsky und Thomas Klupp
Hildesheim: Universitätsverlag, 2009. – 293 S.
ISBN 978-3-934105-51-5

Band 22

Weltliteratur III: Von Goethe bis Fontane, hrsg. von Hanns-Josef Ortheil, Thomas Klupp und Alina Herbing
Hildesheim: Universitätsverlag, 2010. – 309 S.
ISBN 978-3-934105-34-8

Band 23

Kulturelle Bildung braucht Kulturpolitik. Hilmar Hoffmanns «Kultur für alle» reloaded, hrsg. von Wolfgang Schneider
Hildesheim: Universitätsverlag, 2010. – 282 S.
ISBN 978-3-934105-35-5

Band 24

Weltliteratur IV: Das zwanzigste Jahrhundert, hrsg. von Hanns-Josef Ortheil, Thomas Klupp und Alina Herbing
Hildesheim: Universitätsverlag, 2011. – 304 S.
ISBN 978-3-934105-37-9

Band 25

Literatur und Religion, hrsg. von Toni Tholen, Burkhard Moennighoff und Wiebke von Bernstorff
Hildesheim: Universitätsverlag, 2012. – 293 S.
ISBN 978-3-934105-39-3

Band 26

Gender- und Diversity-Kompetenzen in Hochschullehre und Beratung. Institutionelle, konzeptionelle und praktische Perspektiven, hrsg. von Corinna Tomberger
Hildesheim: Universitätsverlag, 2013. – 109 S.
ISBN 978-3-934105-40-9

Band 27

Aspekte von Bildung aus osteuropäischer Sicht. Beiträge von Nachwuchswissenschaftlern und Absolventen osteuropäischer Universitäten, verfasst im Rahmen des EU-Projektes Tempus IV, hrsg. von Olga Graumann, Irena Diel und Ecaterina Barancic
Hildesheim: Universitätsverlag, 2013. – 197 S.

ISBN 978-3-934105-41-6

Band 28

Literatur und Reise, hrsg. von Burkhard Moennighoff, Wiebke von Bernstorff und Toni Tholen
Hildesheim: Universitätsverlag, 2013. – 267 S.

ISBN 978-3-934105-42-3

Band 29

Weißbuch Breitenkultur. Kulturpolitische Kartografie eines gesellschaftlichen Phänomens am Beispiel des Landes Niedersachsen, hrsg. von Wolfgang Schneider
Hildesheim: Universitätsverlag, 2014. – 213 S.

ISBN 978-3-934105-43-0

Band 30

Literatur und die anderen Künste, hrsg. von Wiebke von Bernstorff, Toni Tholen und Burkhard Moennighoff
Hildesheim: Universitätsverlag, 2014. – 271 S.

ISBN 978-3-934105-45-4

Band 31

Welthistorische Zäsuren. 1989 – 2011 – 2011, hrsg. von Michael Corsten, Michael Gehler und Marianne Kneuer
Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2016. – 266 S.

ISBN 978-3-487-15379-7

Band 32

Große Gefühle – in der Literatur, hrsg. von Toni Tholen, Burkhard Moennighoff und Wiebke von Bernstorff
Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2017. – 238 S.

ISBN 978-3-487-15526-5

Band 33

Mario Müller: Verletzende Worte. Beleidigung und Verleumdung in Rechtstexten aus dem Mittelalter und dem 16. Jahrhundert
Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2017. – 410 S.

ISBN 978-3-487-15627-9

Band 34

Performing the Archive, hrsg. von Wolfgang Schneider, Christine Henniger und Henning Fülle, unter Mitarbeit von Anne John
Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2018. – 392 S.

ISBN 978-3-487-15535-7

Band 35

Werner Greve und Tamara Thomsen:
Zwanzig Leben

Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2017. – 204 S.

ISBN 978-3-487-08594-4

Band 36

Dispositive der Transformation Kulturelle Praktiken und künstlerische Prozesse / Dispositifs de transformation Pratiques culturelles et processus artistiques, hrsg. von Wolfgang Schneider, Yannick Butel, Theresa Bärwolff und Gilles Suzanne

Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2019. – 188 S.

ISBN 978-3-487-15744-3

Band 37

Mesut Keskin: Blickwechsel – Wechselblick des Andern und der Bilder am Leitfaden der kulturellen Alterität

Hildesheim: Universitätsverlag, 2. Aufl. 2019. – 265 S.

ISBN 978-3-487-15771-9

Band 38

Institutsprosa. 20 Jahre Schreibschule Hildesheim, hrsg. von Dirk Brall, Thomas Klupp, Mariana Leky und Katrin Zimmermann

Hildesheim: Universitätsverlag, 2019. – 254 S.

ISBN 978-3-487-15778-8

Band 39

Forschungsfeld Kulturpolitik – eine Kartierung von Theorie und Praxis. Festschrift für Wolfgang Schneider, hrsg. von Daniel Gad, Katharina M. Schröck und Aron Weigl

Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2019. – 506 S.

ISBN 978-3-487-15795-5

Band 40

Transforming Cities. Paradigms and Potentials of Urban Development Within the “European Capital of Culture”, ed. by Wolfgang Schneider and Kristina Jacobsen

Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2019. – 280 S.

ISBN 978-3-487-15796-2

„Spiritualität heute“ – Unter diesem Titel hatte der Hildesheimer Literaturwissenschaftler Toni Tholen 2016 in einem Vortrag zum Nachdenken über Spiritualität angeregt und eingeladen. Er selbst verknüpfte dabei das Konzept der Selbstsorge mit dem Verständnis von literarischer Praxis als (eine zeitgemäße Form von) Spiritualität. Die in diesem Band versammelten Beiträge von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus ganz unterschiedlichen Fachrichtungen der Universität Hildesheim haben die Einladung Tholens auf sehr verschiedene Weise angenommen. Sie verbindet die Haltung, offen für eine argumentative Auseinandersetzung mit dem Thema Spiritualität zu sein. Zugleich wählen sie in Inhalt und Form unterschiedliche Zugänge – so ist die Einladung zum Gespräch in doppeltem Sinne vielfältig aufgenommen. Einige Beiträge diskutieren die von Tholen vorlegte Konturierung von Spiritualität aus der Perspektive ihrer eigenen Disziplin. Andere fragen nach möglichen Einordnungen der Diskurse über Spiritualität. Wieder andere Beiträge erwägen die Frage, wie man die geistliche Suche mit wissenschaftlicher Suche verbinden kann.

Mit der Antwort Tholens auf diese Texte entwickelt sich ein transdisziplinärer Dialog über das Thema Spiritualität.